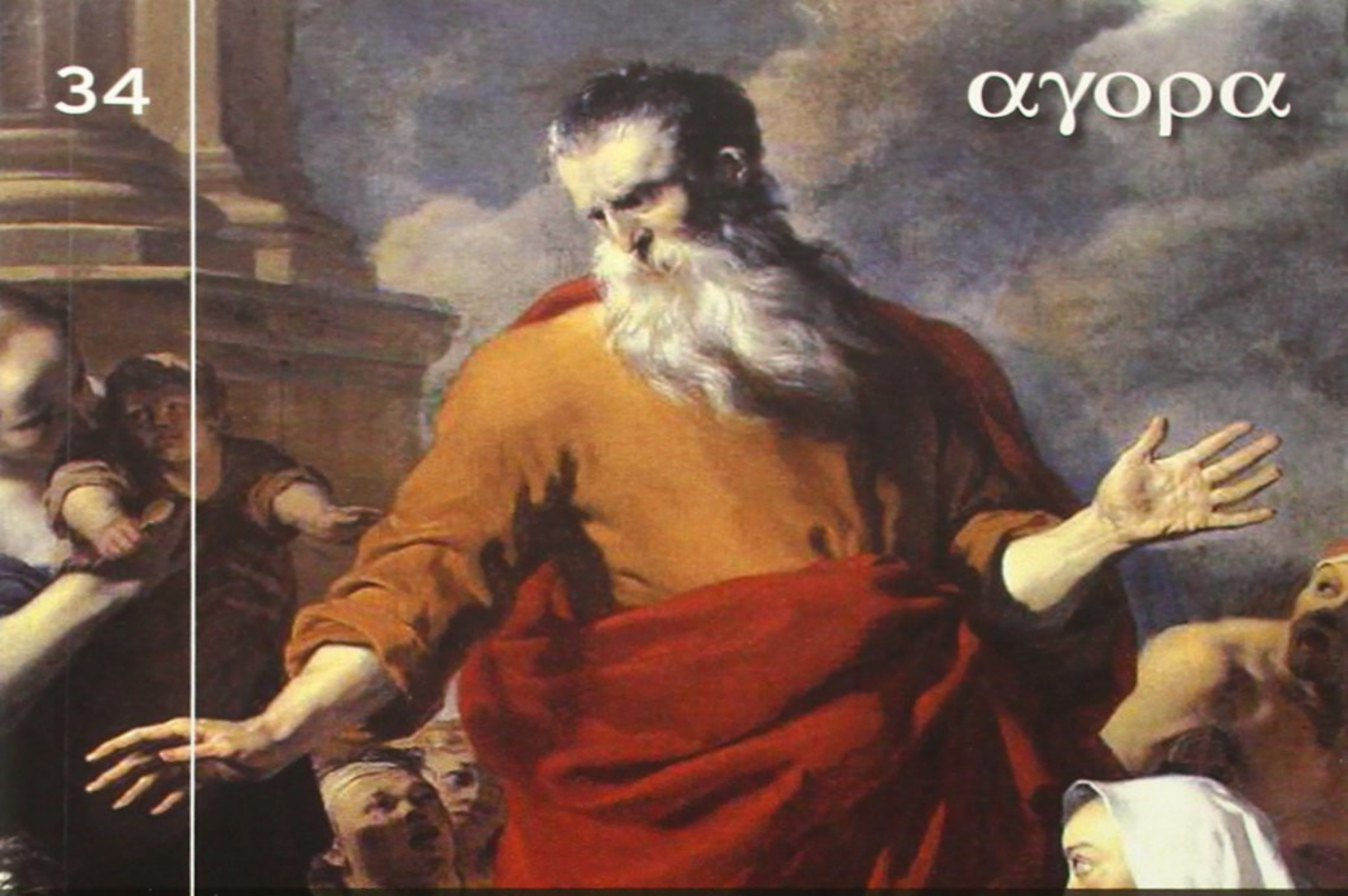
34

αγορα



Pamela Eisenbaum

Pablo no fue cristiano

El mensaje original de un apóstol mal entendido

verbo divino

Indice

Dedicatoria
Agradecimientos
Nota para el lector
Introducción
Capítulo 1 ¿Era Pablo realmente judío?
Capítulo 2
Pablo: el problema
Los problemas de las pruebas
Hechos versus cartas de Pablo
Las c artas disputadas
Problemas de interpretación *Ambigüedad*
Contradicciones
Capítulo 3
Cómo llegó Pablo a ser cristiano
Antiguas visiones de Pablo
La vida ejemplar de Pablo
Agustín
Lutero
Capítulo 4
Leer a Pablo como un judío
Los intérpretes judíos modernos de Pablo
La nueva perspectiva sobre Pablo
Capítulo 5
La herencia judía de Pablo
Dios y culto
Torá y elección
Redención
Capítulo 6
¿Quién es y quién no es judío?
Capítulo 7
La flexibilidad de los fariseos
Capítulo 8
Pablo, el (¿ex?) fariseo
Capítulo 9
Un judío típico
Prejuicios

Dios, ética, pureza y sexo
Escritura y Tradición
Capítulo 10
Un monoteísta judío radical
Dios: el centro del pensamiento de Pablo
La fe « de» versus la fe « en» Jesucristo
Capítulo 11
Una misión encomendada por Dios
Abrahán y los paganos
Capítulo 12
«Al contrario, ¡ nosotros ratificamos la Ley!»
Capítulo 13
Justificación mediante Jesucristo
Capítulo 14
Es el final del mundo tal como lo conocemos
Glosario
Bibliografía
Créditos

Para Mark

Agradecimientos

Creo firmemente que la investigación es un esfuerzo de equipo, no una empresa realizada en solitario. Tengo una deuda enorme con los especialistas que me han precedido, demasiados para que pueda nombrarlos a todos. Pero faltaría a mi deber si no doy las gracias a aquellos que han tenido una función relevante al ayudarme a desarrollar mi reflexión sobre Pablo. El lector que mire las notas a pie de página verá que estoy especialmente en deuda con la obra de cuatro especialistas: John Gager, Lloyd Gaston, Krister Stendahl y Stanley Stowers. Sin su trabajo pionero, no habría sido posible realizar esta obra. Lo mismo cabe decir de los tres especialistas judíos que realizaron una importante investigación sobre Pablo: Daniel Boyarin, Mark Nanos y Alan Segal. Su ejemplo me inspiró para escribir este libro. Agradezco a todos ellos su compañerismo, su apoyo y su diálogo.

Es mucho el tiempo que me ha llevado escribir esta obra. A lo largo de los años he compartido fragmentos de ella con muchos de mis colegas, que la han comentado y han influido en ella de diversos m odos, pero debo dar las gracias especialmente a quienes leyeron partes de este manuscrito conforme iba terminándolo: Neil Elliott, Dennis Haugh, Jonathan Klawans, Jeff Siker y Amy Erickson. Lo leyeron con suma atención y, en muchos casos, me libraron de cometer errores problemáticos. Mi muy sufrido editor, Roger Freet, permaneció a mi lado cuando otros se habrían dado por vencidos y me ayudó a que el libro fuera más legible.

Quiero tener en cuenta también a las organizaciones e instituciones que me apoyaron en la escritura de este libro. La Association of Theological Schools Theological Research Fellowship, patrocinada por la Lilly Foundation, financió durante 2001-2002 la investigación y el trabajo sobre la obra que posteriormente se introduciría en este libro. La Association for Religion and Intellectual Life me dio la oportunidad de participar en el seminario de verano del Coolidge Fellows en Nueva York en 2004, donde pude relacionarme con varios especialistas que trabajaban en una variedad de proyectos interesantes. Ese verano también me posibilitó trabajar durante un tiempo en la Lowe Library de la Universidad de Columbia y en la Burle Library del Union Theological Seminary, donde fui ayudada por el extraordinario manejo de las fuentes de Seth Kasten.

Doy las gracias a la facultad, a los estudiantes y al personal de la Iliff School of Theology, donde he ejercido la docencia durante los últimos catorce años. Iliff ha sido siempre un lugar que ha apoyado la investigación, y le estoy enormemente agradecida. Muchos de mis colegas hicieron comentarios sobre esta obra, tanto informal como formalmente, en los coloquios de la facultad. Estas conversaciones me ayudaron siempre a aclarar mi pensamiento. Una mención especial merece Richard Valantasis, compañero de departamento entre 1999 y 2006, que me apoyó académica y personalmente a lo largo del desarrollo de este libro. Y sería una negligencia por mi parte no mencionar a las « Scribbling Women» , que me dieron el apoyo, la energía y el consej o que necesitaba para terminarlo.

Los estudiantes de la Iliff School of Theology han jugado un papel muy importante en el desarrollo de este libro. En cada clase dedicada a Pablo he aprendido bastante de sus preguntas e intuiciones. Estoy especialmente en deuda con los estudiantes del programa conjunto de doctorado de la Universidad de Denver y de la Iliff School of Theology. Se encuentran entre los mejores a quienes he enseñado en cualquier lugar y es un privilegio para mí ser su profesora. Varios estudiantes de máster y de doctorado me ayudaron como asistentes de investigación en diversos momentos de este proceso; me refiero a Megan Ramer, Ann Dunlap, Derek Krebiel, Selena Billington, Mark Maxwell y, especialmente, a Erich Smith, que permaneció conmigo hasta el final y trabajó duro para localizar las referencias bibliográficas.

Para terminar, deseo dar las gracias a mi familia -tanto a los Eisenbaum como a los George- con ese tipo de profunda gratitud que resulta difícil de expresar. Quinn y Ryan, mis hijastros, tuvieron que soportar hasta un grado máximo la duración e intensidad de mi dedicación a este proyecto, y les agradezco su paciencia. Finalmente, nadie merece tanto mi agradecimiento como mi marido, Mark. Leyó la totalidad del manuscrito con su agudo ojo editorial y, lo que es más importante, creó el ambiente cariñoso y comprensivo que me permitió escribirlo. Mark, sin ti no lo habría logrado. Te amo, y a ti te dedico este libro.

Lamento que el profesor Stendahl muriese antes de acabar esta obra. Fue mi tutor durante mis estudios en Harvard y, en cierto sentido, mi viaje con Pablo comenzó con él hace más de veinticinco años. Lo echaré de menos.

Pamela Eisenbaum
Denver, Colorado 11 de abril de 2009
Pesaj, día 3
Año Jubilar dedicado a san Pablo por Benedicto XVI

Nota para el lector

A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones de las cartas de Pablo son obra mía, realizadas a partir de la 27ª edición del *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland. De no decir lo contrario, las traducciones de otras partes de la Biblia proceden de la New Revised Standard Version (NRSV)[1].

He procurado evitar el uso de términos técnicos, excepto en aquellas ocasiones en las que resultaban útiles. Por esa razón, ofrezco un breve glosario al final del libro.

[1] *N. del T* Nosotros seguiremos, en la medida de lo posible, la traducción de la *Biblia Traducción Interconfesional* (BTI).

Introducción

Una vez, visitando una iglesia grande y rica de la ciudad el Domingo de Pascua, escuché a un hombre que estaba dando un testimonio de su conversión al cristianismo. Hablaba de cómo anhelaba un sentido espiritual y de cómo buscaba ansiosamente la verdad religiosa a largo de su vida (me parecía que tendría unos cuarenta o cincuenta años), pero decía que siempre le decepcionaban las respuestas que le daban, hasta que recientemente había descubierto a Cristo. De pronto, se dio cuenta de que su vida anterior era una vida de pecado. Antes de convertirse, explicó, había sido judío. Pero ahora había aceptado la gracia del amor incondicional de Dios en Jesucristo y había dejado el pecado del judaísmo o.

La verdad es que ya no puedo recordar los detalles de su discurso, que era bastante largo, pero estoy segura de que asociaba, si es que no llegaba a identificar, una vida judía con una vida de pecado. Cuando comenzó a hablar de su sórdido pasado, me esperaba algo más estereotípico -al menos, tal como yo me imaginaba el estereotipo- de los testimonios cristianos que se dan en el contexto de las iglesias evangélicas protestantes de Norteamérica. Pensé que diría que había sido alcohólico o drogadicto, o que había abusado de miembros de su familia o bien que había estado obsesionado con el dinero y el prestigio, y que, por consiguiente, vivía una vida superficial y vacía; sin embargo, no mencionó ninguna de estas cosas. La descripción de su vida anterior, denominada vida de pecado, me pareció perfectamente respetable. La mención del judaísmo y del pecado en la misma frase me produjo un impacto doloroso, por decirlo suavemente.

Como judía que soy, me resulta profundamente ofensiva la idea de que el judaísmo es una religión imperfecta inherentemente vinculada al pecado. Desafortunadamente, se ha unido esta idea con el apóstol Pablo, pero en realidad procede de una larga historia de intérpretes cristianos del apóstol. Mientras que prácticamente los cristianos de todo tipo, católicos y protestantes (tanto los históricos como los evangélicos), aceptan sin mayor problema que Jesús era judío, Pablo es típicamente considerado como el primer verdadero cristiano. Esta imagen de Pablo también exige que sea el primer verdadero convertido al cristianismo. La historia que tradicionalmente se cuenta de Pablo es la siguiente : era un judío celoso que perseguía a la Iglesia hasta que sucedió algo totalmente milagroso, a saber,

Jesús resucitado se le apareció. Esta revelación hizo que Pablo se convirtiera del judaísmo al cristianismo y que de ser un fariseo celoso pasara a ser un predicador imparable del Evangelio de Jesucristo. Una vez convertido, se dio cuenta de la futilidad del judaísmo, con sus interminables exigencias legales, y lo rechazó.

Al combinar estos supuestos sobre la biografía de Pablo con la teología de sus cartas, tal como ellos las entendían, los intérpretes cristianos llegaron a creer que la experiencia de conversión de Pablo le condujo a formular la doctrina de la justificación por la fe, una doctrina que se encuentra en el centro del cristianismo y que, al mismo tiempo, define a este como la antítesis del judaísmo, considerado típicamente como la religión de las obras. Según esta concepción, el cristianismo reconoce correctamente el inevitable fracaso de los seres humanos para obtener la justicia y, por consiguiente, la necesidad de aceptar la gracia de Dios -en la forma de Jesucristo-, mientras que el judaísmo pone erróneamente su fe en la capacidad de los seres humanos para obtener la salvación mediante sus propios esfuerzos. A lo largo de los siglos, los teólogos cristianos han oscilado entre ver a los judíos como meramente equivocados o como obstinadamente insolentes, pero estaban totalmente de acuerdo en que una teología que apoya la «salvación por las obras» refleja una mala religión, porque niega la gracia de Dios. Así pues, aquel hombre que describió su conversión del judaísmo al cristianismo como un paso del pecado a la gracia había seguido casi a la perfección el guión paulino tradicional.

Puesto que la imagen negativa del judaísmo está tan estrechamente unida a Pablo, la mayoría de los intérpretes judíos del apóstol no han dicho nada bueno a su favor. Sin embargo, mi interés por escribir un libro sobre Pablo no surgió por un resentimiento vengativo, sino porque me identifico apasionadamente con su perspectiva sobre el mundo. Al igual que Pablo, yo vivo como una judía entre paganos. Aunque soy judía, mi especialización en los orígenes del cristianismo me hizo aterrizar en el campo de la enseñanza dentro de un instituto de teología cristiana. Estoy segura de que no todos mis estudiantes son cristianos ni están estudiando todos para dedicarse al ministerio, pero muchos sí. Si bien nunca contemplé la posibilidad de enseñar en una institución de este tipo al comenzar mi carrera académica, actualmente lo considero un privilegio. Estar en una institución cristiana me ha hecho más autoconscientemente judía y, de manera bastante sorprendente, ha contribuido también a que desarrolle mi

capacidad de ver a Pablo como un judío. Además, he llegado a considerarlo como un judío que se enfrentó con una cuestión con la que enfrentan muchos judíos norteamericanos de hoy: ¿cómo conciliar el hecho de vivir como un judío con el hecho de vivir en y entre el resto del mundo que no es judío?

Pienso que es seguro afirmar que esta cuestión trasciende la peculiar situación de los judíos norteamericanos de nuestro tiempo. Formulado genéricamente, el problema al que me refiero concierne a la relación entre la particularidad y la universalidad. Todo el que desee mantener la particularidad de su identidad étnica o religiosa sin negar la validez de la identidad particular del otro, afronta este problema. Creo que Pablo reflexionó sobre este problema y finalmente desarrolló unas intuiciones de gran calado, unas intuiciones que en gran medida se han pasado por alto debido a la imagen tradicional del Pablo cristiano. No podemos ver cómo afrontó Pablo el problema de la diferencia humana a menos que reconozcamos en primer lugar que él era un judío, tanto antes como después de su experiencia de Cristo, y que luchó con la disonancia física y cognitiva de ser judío en un mundo de no judíos. Así pues, este libro es un intento de resucitar, por así decirlo, a Pablo como judío para ofrecer una lectura constructiva y alternativa de sus cartas que los cristianos y los judíos -y, tal vez, otros- van a encontrar convincente.

Yo también escribo este libro como un reto al retrato de Pablo que ha reinado durante casi dos milenios. Pretendo sacar a la luz la parcialidad incrustada en el retrato tradicional de Pablo y los modos en los que ha contribuido a las grandes distorsione s del judaísmo y ha jugado un papel nada desdeñable en la historia del antisemitismo. Al mismo tiempo, y con igual importancia, tengo la intención de demostrar que puedo explicar las cartas de Pablo convincentemente y construir así un retrato del apóstol más creíble y fidedigno para aquellos lectores que están interesados en entender mejor su vida y obra.

La imagen de Pablo que presentamos en este libro es la de un hombre que, parafraseando a Krister Stendahl, fue «llamado, más que convertido» 1. Dicho con otras palabras, Pablo fue llamado por Dios para cumplir una misión particular, una misión que había sido anunciada por los profetas hebreos, a saber, la de llevar el conocimiento del único Dios -el Dios de Israel- a todas las naciones del mundo. Pablo creía que el reconocimiento del único Dios por los paganos era necesario para que pudieran participar

en el mundo venidero. Así pues, Pablo no fue un *cristiano* -palabra que en todo caso desconocía, porque aún no se había inventado-. Él era un judío que se entendía involucrado en una misión divina. Como judío, Pablo se creía encargado del conocimiento especial que Dios solo había dado a los judíos. Sin embargo, Pablo también creía que la resurrección de Jesús indicaba que el mundo venidero estaba ya llegando y que era el momento de reconciliar a los no judíos con Dios. La reconciliación de los no judíos con Dios también significaba reconciliar a los no judíos con los judíos, y no porque fueran necesariamente hostiles unos con otros, sino porque, si todas las personas eran potencialmente hijos de Dios, los judíos y los paganos tenían que considerarse ahora parte de la misma familia; esto implicaba un nuevo nivel de interacción e intimidad.

En contra de la opinión dominante, pienso que la orientación teológica de Pablo con respecto al mundo puede usarse fructíferamente para reflexionar sobre el pluralismo religioso. Espero demostrar bien esta afirmación en las páginas que siguen. Espero, además, que este libro permita que los lectores judíos y cristianos comiencen a apreciar el pluralismo teológico de Pablo. Los judíos han presentado típicamente a Pablo como el gran traidor del judaísmo. Creo que esta imagen es tan incorrecta como la imagen tradicional cristiana. La visión de Pablo como un judío hereje solo ha provocado el desconocimiento judío de un importante recurso teológico. Atendiendo a la historia de las relaciones entre judíos y cristianos, no sorprende la antipatía de los primeros respecto a Pablo. Al mismo tiempo, me parece que la historia de las relaciones judeo- cristianas justifica que crucemos la frontera entre las dos religiones junto con una remodelación de lo que constituye la identidad judía y cristiana, y las relaciones interreligiosas en general. Así como el Dios de la historia bíblica es una fuerza dinámica y no estática, de igual modo, también, lo son nuestras tradiciones religiosas.

[1] Krister STENDAHL, *Paul Among Jews and Gentiles,* Fortress, Filadelfia, pp. 7-23.

1
¿Era Pablo realmente judío?

Pablo vivió y murió siendo judío -tal es la afirmación fundamental de este libro, algo que algunos lectores pueden pensar que es contradictorio-. ¿Quién podría ser posiblemente *más* cristiano que Pablo? Para otros, especialmente para muchos especialistas, clérigos y laicos cristianos admiradores de Pablo, la afirmación de que era judío es una observación trivial. Es evidente que Pablo era judío; él mismo lo decía (véase Gál 1,13; 2,15). Prácticamente, cualquier libro sobre Pablo que podamos hojear en una librería nos dirá que era judío. Pero en general esto solo se menciona de pasada, tal vez a modo de introducción o de contextualización. De hecho, quienes escriben sobre él lo denominan cristiano de forma abrumadora.

Así pues, ¿qué significa exactamente leer a Pablo como un judío? En este libro significa principalmente tener en cuenta tres aspectos: (1) El más básico consiste en tomar en serio la identidad religiosa judía de Pablo, es decir, no darla por supuesto sin realmente creer en ella. Significa leer sus cartas con la hipótesis de trabajo de que fueron escritas por un judío, específicamente por un judío helenista, es decir, un judío de la época grecorromana que hablaba griego y que había sido influido por la cultura y el pensamiento griego. (2) Recuperar a Pablo como judío significa recuperar una imagen históricamente plausible del judaísmo, como también combatir la larga historia de la interpretación paulina que ha reforzado el anti judaísmo cristiano. (3) Demostrar la cosmovisión judía de Pablo ayuda a aclarar muchos aspectos de sus cartas que son percibidos como incoherentes, contradictorios o simplemente confusos.

De vez en cuando, he dado conferencias con este título: *Leer a Pablo como un judío*, y la gente me ha preguntado: «¿Las palabras “como un judío” se refieren a Pablo o a usted?» . Diría que « a los dos» . Yo soy judía y Pablo también, así de simple, ¿cierto? En cierto modo. Las etiquetas religiosas que asignamos a las personas, a las instituciones y a los textos son más escurridizas de lo que pudiéramos pensar, y la identidad religiosa es una cuestión más compleja de lo que pudiera parecer a simple vista. Voy a explicarme.

Mientras que intuitivamente la gente piensa que el Nuevo Testamento -del que las cartas paulinas constituyen una parte significativa- es cristiano,

la inmensa mayoría de los veintisiete documentos de los que consta actualmente fueron escritos por judíos en un período anterior a que existiera algo llamado «cristianismo» . Debido a la posterior creación del canon de estos textos, incluidas las cartas de Pablo, todos ellos son ahora considerados cristianos. Pero atendiendo a sus propios contextos históricos, los especialistas los consideran, o al menos la mayoría de ellos, como literatura sectaria judía.

Pablo se identifica claramente como judío en sus cartas. Irónicamente, enfatiza especialmente su identidad judía en Gálatas, la carta que con frecuencia se considera el más antijudío de sus escritos. Afirma que él es judío «de naturaleza» o «de nacimiento», como se traduce habitualmente (Gál 2,15)[1]. Es muy importante subrayar que Pablo no usa su autodesignación de «judío» como una etiqueta referida a su pasado religioso. Habla usando el tiempo presente; es decir, la autoidentificación de Pablo es una descripción que hace de sí mismo cuando escribió la Carta a los Gálatas. Los intérpretes han sostenido a veces que cuando Pablo se autodenomina judío se refiere solamente a su identidad étnica, no religiosa. Este punto de vista es incorrecto por varias razones. Cuando Pablo se autodenomina judío «de naturaleza» en su Carta a los Gálatas, lo contrapone con otra identidad: afirma que no es un «pecador pagano» . Al hablar de este modo, Pablo no solo nos dice quién es, sino también quién no es. Afirma que no es un pecador pagano -no simplemente que no es pagano, sino que no es un *pecador* pagano-. Al decirlo así, Pablo nos aclara que los términos «judío» y «pagano» no se refieren meramente a la herencia étnica o cultural de uno, sino que también aluden a la moralidad y a la disposición de cada uno con respecto a Dios.

Desde el punto de vista de la identidad religiosa, Pablo es representativo de los judíos que produjeron los escritos que ahora componen el Nuevo Testamento. Sin duda, eran judíos que creían en Jesús, pero no proclamaban su identidad religiosa como cristianos. Pensaban que Jesús constituía el cumplimiento de las esperanzas tradicionales de Israel y se consideraban a sí mismos como el verdadero Israel o el resto fiel de Israel, si bien esas esperanzas se entendían de forma un tanto diferente entre los distintos grupos judíos.

Esta descripción de la identidad religiosa de los textos del Nuevo Testamento en su contexto histórico, los hace análogos a otros escritos sectarios judíos del mismo período, como los Manuscritos del mar Muerto.

Son muy numerosos los textos judíos antiguos que poseemos, y muchos de ellos reflejan una perspectiva sectaria, es decir, una perspectiva diferente de lo que significa ser judío. Algunas veces, esta perspectiva coincide en parte con los puntos de vista de otros judíos, y en otras ocasiones es estrictamente peculiar del grupo del que se trate.

Así pues, los mismos textos no poseen inherentemente una identidad religiosa estática. Las cartas de Pablo se denominan apropiadamente cristianas porque los cristianos eligieron canonizarlas, y aún siguen valorándolas como fuente de autoridad e incorporándolas en su liturgia[2]. Correlativamente, los judíos no las reconocen como autoritativas y no las usan en la liturgia. Por consiguiente, desde una perspectiva cristiana y judía, las cartas de Pablo son una característica esencial del cristianismo y, en consecuencia, un indicador de la identidad cristiana.

Ahora bien, es posible que en el siglo I las cartas pudieran no haber funcionado como un indicador distintivo de la identidad cristiana. En primer lugar, por la obvia razón de que no existía la categoría religiosa «cristiano». Si tenemos en cuenta las investigaciones de los historiadores, los arqueólogos y los exégetas, en el siglo I no había instituciones, construcciones o símbolos específicamente cristianos, y algunos especialistas opinan que los cristianos no llegaron a distinguirse materialmente hasta finales del siglo III o comienzos del IV[3]. Además, había otros creyentes en Jesús que no pertenecían al círculo paulino; algunos incluso parece que se oponían a Pablo. Así pues, durante las primeras generaciones de los creyentes en Jesús, Pablo y sus cartas no impregnaron la totalidad de la creencia de los cristianos en Jesús. Pero aún es más importante el dato de que los paganos del mundo romano que no sabían nada de Jesús -aquellos cuya práctica religiosa caería actualmente bajo la imprecisa categoría de la religión grecorromana- considerarían las cartas paulinas como cartas judías, porque estaban escritas por un judío y porque contienen un vocabulario, unas imágenes y unos asuntos judíos.

Si un centurión romano hubiera interceptado la Carta a los Romanos, inmediatamente la habría catalogado de judía. Piénsese en cómo comienza el escrito: Pablo dice que está al servicio de alguien llamado Jesús, que es la forma griega del nombre hebreo Joshua, y que este Jesús es descendiente de la dinastía davídica, la más gloriosa de las antiguas monarquías de Israel. Y si las primeras pocas líneas no hubieran sido suficientes para que se enterara el centurión, al ver los términos «judío» y «pagano» -que Pablo usa

una y otra vez en Romanos (y en otros lugares)-, el centurión se hubiera percatado de que esta carta reflejaba una perspectiva judía sobre el mundo. Pues ¿quién más dividía el mundo en su totalidad en estos dos tipos de personas, judíos y paganos, los que son judíos y los que no lo son? Ciertamente, no era el modo en que los romanos lo hacían, pues, según sus categorías operativas, el mundo estaba dividido entre romanos y bárbaros.

Además, las cartas paulinas serían consideradas judías por otros judíos de su tiempo, incluidos los fariseos. Podrían haber pensado que no contenían una visión correcta y que Pablo era un mal judío, pero que, no obstante, era un judío. El hecho de que Pablo diga que recibió cuarenta azotes (menos uno) en cinco ocasiones por parte de las autoridades sinagogales (2 Cor 11,24) significa que tanto estas autoridades, como también el mismo Pablo, entendían que estaba sujeto a la autoridad judía. Análogamente al ejemplo del centurión romano, las cartas paulinas habrían sido consideradas judías por otros judíos, puesto que su autor era judío. Aunque nunca lo hubieran conocido personalmente, los demás judíos del siglo I habrían reconocido que el autor de estas cartas era uno de los suyos, debido a las numerosas marcas de índole judía que aparecen en ellas.

Los lectores modernos de Pablo tienden a suponer que los fariseos y otros judíos considerarían que Pablo era un apóstata, un hereje, que ya no formaba parte de la comunidad judía por su fe en Jesús, y que, por consiguiente, no era realmente judío. Sin embargo, en el contexto del siglo I, el hecho de que Pablo creyera en Jesús no lo hacía menos judío. La fe en un salvador mesiánico es una idea propiamente judía, como puede demostrarse por una analogía histórica. Solo medio siglo después de que Pablo escribiera sus cartas, rabí Aquiba, uno de los más venerados de todos los rabinos de la antigüedad, creía que el Mesías había llegado en su época, únicamente que su nombre no era Jesús, sino Bar Kochba. No todos los judíos pensaban entonces que Bar Kochba fuese el Mesías, y, después de que este fracasara en su rebelión contra los romanos y muriese, quedó claro que rabí Aquiba se había equivocado[4]. Pero nunca se ha calificado a rabí Aquiba de hereje, y sus enseñanzas siguen gozando de autoridad hasta el presente, pues se conservaron en la Misná y en el Talmud. Por consiguiente, la fe de Pablo en Jesús no lo habría tildado de hereje - un incordio, tal vez, pero no un hereje-. Así pues, si nosotros, que pertenecemos al siglo XXI, queremos tener en cuenta las opiniones de los personajes del siglo I, como los romanos, los judíos y el mismo Pablo, tenemos que concluir diciendo

que Pablo vivió y murió siendo judío, porque su identidad judía está representada en sus cartas. Aun cuando, dado que se han convertido en documentos esenciales de la tradición y autocomprensión cristianas, las cartas paulinas sean catalogadas apropiadamente como cristianas en nuestro contexto histórico, esta catalogación no se les asignaría en su propio contexto histórico, sencillamente porque no existía aún esta etiqueta. Más bien, las enseñanzas contenidas en las cartas y también su autor habrían sido considerados judíos.

No obstante, quiero aclarar un punto: es obvio que Pablo jugó un papel esencial en el desarrollo del cristianismo, y sus cartas se consideran una parte esencial del canon cristiano. No es mi intención en absoluto negar la reivindicación que los cristianos hacen de Pablo. Pero en este libro lo consideramos inequívocamente judío en todos los planos: étnico, cultural, religioso, moral y teológico.

[1] Véase también Rom 9,3, 11,1; Flp 3,5.

[2] Algunos cristianos ven la Biblia como una obra que goza de la máxima autoridad dogmática. Tal es el caso de los cristianos evangélicos, que otorgan a la Biblia un estatus muy elevado, y muchos piensan que el texto bíblico es la Palabra perfecta e inerrante de Dios, mientras que muchas denominaciones cristianas históricas le conceden al texto bíblico un estatus inferior. No obstante, todas las denominaciones cristianas que conozco tratan la Biblia con reverencia y respeto, reconociendo su papel fundacional en la tradición cristiana.

[3] Graydon SNYDER, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine,* Mercer Univ. Press, Macon 1985. Véase también Daniel BOYARIN, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity, Divinations: Rereading Late Ancient Religion,* Univ, of Pennsylvania Press, Filadelfia 2004 (trad. esp.: *Espacios fronterizos: cristianismo y Judaismo en la Antigüedad tardía,* Trotta, Madrid 2013). Boyarín sostiene que el judaismo y el cristianismo eran un complejo religioso amalgamado.

[4] Bar Kochba, también conocido como Bar Kosiba, lideró una rebelión contra los romanos en los años 132-135 d.C.

2
Pablo: el problema

Este estudio no solo quiere ofrecer argumentos para recuperar la identidad judía de Pablo, sino que también trata de abordar los persistentes problemas que han obstaculizado la interpretación paulina . Podemos agrupar estos problemas en dos categorías generales: los problemas relacionados con las pruebas y los relativos a la interpretación. Con los primeros nos referimos al estatus y la credibilidad de las fuentes históricas pertinentes para el estudio de Pablo. El ejemplo más obvio de este problema se encuentra en la relación entre los Hechos de los Apóstoles y las cartas paulinas. Algunas de las afirmaciones autobiográficas de Pablo discrepan de lo que sobre él dice el autor de Hechos.

En los problemas de interpretación incluimos, en general, toda confusión que los lectores experimentan cuando afrontan las cartas de Pablo. Estos problemas se acrecientan a medida que aumenta la distancia entre el escritor o el hablante y el lector o el oyente. Pablo vivió hace casi dos mil años en una cultura radicalmente diferente de la nuestra, y cuando escribió en griego antiguo a sus contemporáneos no tenía ni la más remota idea de la enorme audiencia de la que goza actualmente. No debería sorprendernos, por consiguiente, que exista una brecha entre lo que probablemente quería decir Pablo y lo que nosotros entendemos que dice.

Los problemas de las pruebas

Básicamente, los problemas de interpretación son más relevantes y plantean un reto más grande que los problemas de las pruebas. Dado que estos pueden resolverse en gran medida reconociendo los límites de las fuentes históricas, comenzaré analizando esta categoría y aclarando exactamente al lector con qué fuentes contamos en nuestro este estudio.

Hechos versus cartas de Pablo

La mayoría de los libros sobre el apóstol, especialmente los que aspiran a ofrecer una biografía del Pablo histórico, se apoyan en gran medida en los Hechos de los Apóstoles para reconstruir su vida. No cabe la

menor duda de que Hechos ha jugado un papel central en la configuración de la imagen de Pablo en la tradición cristiana. Los mapas y las cronologías de las tres turbulentas travesías de Pablo que aparecen frecuentemente reproducidos en tantas Biblias de estudio y manuales se basan en los relatos que Hechos hace de sus viajes[1]. El conocido relato de la conversión de Pablo en el camino de Damasco, cuando cae al suelo ante la visión de Jesús resucitado, procede de Hechos[2]. Aunque Pablo habla frecuentemente de sus viajes y cuenta con sus propias palabras su primer encuentro con Jesús en el primer capítulo de la Carta a los Gálatas, las cartas no son la fuente de las historias populares sobre las penalidades sufridas en sus viajes o sobre su inesperado encuentro con Jesús en el camino.

Puesto que el libro de Hechos es una narración cronológica uniforme y bien estructurada, los sucesos de la vida de Pablo aparecen conectados con un orden lógico. En cambio, los fragmentos de información que encontramos en las cartas de Pablo no pueden usarse para elaborar un relato ordenado de la vida de su autor.

Además, Hechos presenta una lectura más entretenida que las cartas. En Hechos, la vida del apóstol es una historia de aventuras, llena de escenas de persecución, escapadas en el último minuto, complots de asesinato, lapidaciones, juicios, un naufragio en el que la nave queda completamente destruida pero sobreviven milagrosamente los 276 pasajeros, multitudes que de forma alterna se entusiasman y se oponen violentamente, ciudades enteras sumergidas en el caos por la división de su población a favor de Pablo y sus compañeros, un reparto de pintorescos personajes secundarios, incluidos los tiranos brutales (Herodes), los centuriones temerosos de Dios (Cornelio) y otros burócratas romanos solícitos, autoridades de la sinagoga (a veces buenas, a veces malas), hacedores de milagros, y -proporcionando cierta mitigación cómica- unos pocos personajes desventurados, como Eutico, que, quedándose dormido mientras escuchaba uno de los discursos menos brillantes del apóstol, se cayó desde el tercer piso por una ventana solo para ser rápidamente resucitado por Pablo, que inmediatamente después reanuda la lección[3].

Congruente con las cartas, Pablo es presentado como un predicador y un maestro misionero en Hechos. Pero sus discursos se sitúan a menudo en momentos dramáticos del relato -incluida su apasionada autodefensa durante el juicio- que presentan así al Pablo de Hechos como un personaje heroico y, en última instancia, como una figura con una biografía más

atractiva que la del Pablo que puede deducirse de los fragmentos de información en las cartas.

Los discursos de Pablo en Hechos tienen un énfasis significativamente diferente, como también una audiencia diversa, a los de sus cartas. En estas, Pablo se autoidentifica ante todo como *un apóstol para los paganos.* El autor de Hechos, en cambio, no lo considera un verdadero « apóstol» -término que reserva generalmente para « los Doce» 4-, sino un líder judío relevante que fue implacable e injustamente perseguido por otros judíos por predicar en varias y diferentes comunidades de la diáspora.

Según Hechos, la trayectoria de predicación de Pablo sigue un modelo constante: Pablo predica siempre en la sinagoga en cuanto llega a una nueva ciudad, pero los judíos reiteradamente lo rechazan. Como consecuencia, termina predicando a los que están fuera de la comunidad sinagogal, es decir, a los paganos. Para expresarlo sucintamente, el retrato de Pablo que emerge del relato de Hechos difiere notablemente de la imagen que Pablo proyecta de sí mismo en sus cartas[5]. Mientras que el Pablo de las cartas entiende que Dios le encargó ser apóstol para predicar a los paganos, el Pablo de Hechos termina predicando a estos involuntariamente, es decir, solo como consecuencia del rechazo judío a su mensaje.

Dos son las razones fundamentales por las que se diferencian la caracterización que Hechos hace de Pablo y la que este hace de sí mismo. La primera es totalmente obvia: Pablo no escribió Hechos; alguien, llamado comúnmente Lucas, fue su autor, y escribió esta obra en alguna parte hacia finales del siglo I o comienzos del II, mientras que Pablo escribió sus cartas a mediados del siglo I[6]. Los especialistas debaten si Lucas conocía personalmente a Pablo -yo creo que es improbable-, pero, aun en el caso de que se hubieran conocido, es de suponer que la perspectiva que Lucas tenía sobre Pablo difiriera de la visión que este tenía de sí mismo, al igual que nosotros nos percibimos con frecuencia de forma diferente a como otros nos perciben. Por ejemplo, las cartas de Pablo dejan claro que la escritura epistolar era una importante estrategia misionera para Pablo, mientras que en Hechos nunca se dice que Pablo compusiera una carta. Es evidente que el Pablo escritor de cartas no era un elemento importante de la imagen paulina para Lucas en su composición de Hechos.

La segunda razón, y la más importante, reside en que el género y la finalidad de Hechos son totalmente diferentes de los de las cartas de Pablo. Resulta obvio que el plan del autor de Hechos era diferente al de Pablo

escritor de cartas. Los Hechos no son una biografía de Pablo[7]. Tampoco afirmaría nadie que las cartas de Pablo constituyen una biografía, pero la diferencia reside en que tradicionalmente los Hechos se han leído como biografía. Puede que Pablo sea el personaje más importante en Hechos, pero no constituye el *tema* de esta obra. Más bien, las acciones de Pablo forman parte de un relato más ambicioso relativo a los orígenes y el desarrollo de la «la Iglesia» en sus primeros pasos. Lucas escribió Hechos para proporcionar una explicación histórica de la primera generación de los seguidores de Jesús tras la crucifixión. Pablo escribió las cartas para seguir dirigiendo y enseñando a sus seguidores. Dada su condición de misionero itinerante, que había creado comunidades en torno a la orilla nororiental de la cuenca mediterránea, era comprensible que no pudiera estar presente en ellas cuando surgían asuntos, cuestiones o conflictos de particular importancia. Sus cartas sustituían su presencia, permitiéndole ofrecer orientaciones o ánimos a sus seguidores desde la distancia . Así pues, el género y la finalidad de las cartas paulinas difieren notablemente de los de Hechos.

Si bien se ha debatido sobre el género literario en el que debería encuadrarse el libro de los Hechos, los lectores tienden a considerarlo una obra de historia[8]. Sin embargo, es necesaria una aclaración al respecto, porque los especialistas quieren decir algo diferente a los profanos en la materia cuando aplican el término «historia» a Hechos. Los criterios que caracterizan a la historiografía moderna difieren de los que caracterizaban a la antigua. Los lectores contemporáneos esperan que las obras de historia sean explicaciones fiables y rigurosas de «lo que ocurrió realmente» . Así, por ejemplo, una obra histórica sobre la batalla de Gettysburg, durante la Guerra Civil norteamericana, usa la documentación histórica para captar lo más exhaustivamente posible todo lo relativo a ella (quién, qué, por qué, cuándo, dónde y cómo), con la finalidad de establecer la correspondencia más rigurosa que pueda obtenerse entre «los hechos» y el relato histórico en el que se presentan estos.

Por «documentación histórica» entiendo las fuentes primarias usadas por los historiadores profesionales. Estas son la materia prima a partir de la que se produce un relato histórico coherente. En el caso de Gettysburg se incluirían los documentos oficiales políticos o militares, tales como las órdenes ejecutivas decretadas por el presidente Lincoln, los actos legislativos aprobados por el Congreso, la correspondencia oficial y

oficiosa entre los diversos líderes con poderes de decisión, cartas y diarios de individuos que participaron en la batalla o la presenciaron, fotografías y artefactos materiales como las armas o los artículos personales que llevaban los soldados. El contexto histórico determina en gran medida lo que constituye la documentación histórica. Un historiador de la Guerra Civil tiene más documentos literarios a su disposición que el que está especializado en el antiguo Súmer.

Los principios que rigen la historiografía moderna difieren considerablemente de los de la historia antigua. Al igual que los historiadores modernos, también los antiguos utilizaban fuentes para elaborar una explicación narrativa que fuera fiel al suceso o a la serie de sucesos en cuestión. Pero, a diferencia de los historiadores modernos, los antiguos preferían con más frecuencia las fuentes orales que las escritas. No hay duda de que las fuentes escritas eran utilizadas e incorporadas en las elaboraciones históricas, pero la información obtenida directamente, de persona a persona, era considerada más fiable que la obtenida de una fuente escrita. Además, aun cuando los historiadores antiguos, como los modernos, aspiraban a dar explicaciones verídicas de los acontecimientos pasados, no operaban con el concepto de «hechos» tal como lo entienden los historiadores modernos. Así, no conozco ninguna palabra del griego antiguo que se corresponda con el término español «hecho». De modo que lo que cuenta como explicación fiel de los acontecimientos pasados se mide en la antigüedad por un patrón diferente al de la modernidad.

Las razones que explican la diferencia entre la forma como informaban y conservaban su pasado las sociedades antiguas y las modernas son complejas y difíciles de explicar, pero al menos merece la pena mencionar una a título de ejemplo, a saber, en la antigüedad se disponía de pocos medios para registrar un determinado acontecimiento justo en el momento en el que se producía. No había teléfonos, ni grabadoras, ni cámaras, ni videocámaras, como tampoco se contaba con fotocopiadoras, ordenadores o faxes; y puesto que aún no existía nada semejante al periodismo, lo normal era que no se tomaran notas durante los acontecimientos importantes. Por consiguiente, la tarea de reunir, recuperar y verificar los datos era completamente diferente para los historiadores antiguos que para los historiadores modernos. Por ejemplo, sin las ventajas de la tecnología moderna sería difícil realizar con precisión un informe sobre quién dijo qué, cuándo y a quién. No obstante, los escritos históricos del período

grecorromano contienen con frecuencia el texto de extensos discursos pronunciados por personajes importantes en momentos clave. ¿Cómo conocían los historiadores antiguos lo que se había dicho si no estaban presentes (o aun estándolo)? Sabemos por Tucídides, por ejemplo, el famoso historiador griego del siglo V que escribió *Historia de la guerra del Peloponeso*, que los historiadores griegos componían ellos mismos los discursos[9]. No se esperaba que se recogieran al pie de la letra las palabras pronunciadas en una determinada ocasión, sino, más bien, que el autor transmitiera lo que el personaje habría dicho plausiblemente en esas circunstancias. El historiador antiguo componía el discurso que el personaje habría pronunciado en esa ocasión a partir de lo que la tradición oral decía sobre él y sobre las circunstancias en las que se encontraba.

Es necesario que entendamos algo sobre cómo se escribía la historia en la antigüedad para admitir que Hechos se ajusta más a estos parámetros que a los modernos. Por ejemplo, no podemos esperar que los discursos que Pablo pronuncia en Hechos contengan sus palabras exactas. Aunque las palabras de Pablo aparezcan entrecomilladas, no equivalen a las de un discurso del presidente de Estados Unidos tal como aparecen en el *New York Times* o en cualquier otro periódico moderno y respetable. Los discursos de Pablo los compuso el autor que llamamos Lucas. En cambio, las cartas de Pablo sí contienen sus propias palabras, sus pensamientos, sus sentimientos, como también sus reflexiones y sus enseñanzas teológicas. Los discursos de Hechos pueden ser representativos de ciertos tipos de presentaciones públicas que hizo Pablo; quizá son incluso fieles al carácter de Pablo, pero, de acuerdo con los parámetros modernos, constituyen una fuente históricamente inferior comparados con las cartas del apóstol.

No es mi intención aquí subestimar el libro de los Hechos en cuanto tal, como tampoco quiero decir que carezca de valor histórico la información que sobre Pablo procede de él. Al contrario, Hechos constituye una parte innegable de las fuentes históricas de las que puede extraerse información sobre los orígenes del cristianismo en general, como también sobre sus personajes centrales, como es el caso de Pablo, pero siempre que se use siendo conscientes de sus tendencias literarias y de sus sesgos particulares (algo que cabe aplicar tanto a la historiografía antigua como a la moderna[10]).

Debido precisamente a su género como obra de historia en el sentido antiguo, Hechos resulta muy difícil de usar como fuente según las

categorías de la historiografía moderna. El permanente debate sobre cómo separar la información histórica de los elementos temáticos y retóricos presentes en Hechos se traduce en que utilizarlo de forma significativa implicaría necesariamente unas complicaciones metodológicas que prefiero evitar en este estudio. Así pues, no tendremos prácticamente en cuenta los relatos y los discursos que aparecen en Hechos. Los excluyo por dos razones principales. En primer lugar, por conveniencia científica -omitir el debate sobre Hechos me evita el embrollo de su fiabilidad histórica- y, en segundo lugar, por mi deliberada decisión de hacer un retrato de Pablo basado exclusivamente en los propios escritos del apóstol. Es un privilegio extremadamente raro tener acceso directo a las palabras de un personaje de la historia bíblica -y no digamos ya de alguien tan históricamente relevante como lo es Pablo-. Lo que más me interesa es la autocomprensión de Pablo y la imagen pública que proyectaba de sí mismo, esa imagen que, al parecer, le condujo a tener tanto éxito como apóstol de los paganos. Supuesto este objetivo, las cartas de Pablo superan necesariamente a otras fuentes, como es el caso de Hechos.

Las cartas disputadas

Como ha observado un especialista, si se les pregunta a los estudiante s por el número de cartas de Pablo que contiene la Biblia, se obtendrá una amplia variedad de respuestas: ¿siete?, ¿ocho?, ¿diez?, ¿trece?, ¿catorce?11. Esta divergencia en las respuestas no es culpa de los estudiantes, puesto que hay diferentes modos de contabilizar las cartas paulinas según los criterios que se elijan para ello. La respuesta correcta que damos en este libro es que son las siete siguientes: Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón. Me restrinjo a estas siete cartas por la credibilidad de la que gozan sobre el resto de las fuentes para el estudio de Pablo. A estos textos se les conoce comúnmente como las «epístolas no disputadas», es decir, que los exégetas no cuestionan su autenticidad: todos ellos están de acuerdo en que son obra de Pablo. Puesto que yo excluyo los Hechos, así como también las «epístolas disputadas», estas siete cartas constituyen los documentos *esenciales* y, en su mayor parte, los *únicos* primarios que son -para la finalidad de este estudio- representaciones fiables de la identidad religiosa de Pablo y de sus ideas religiosas y teológicas.

¿Qué podemos decir sobre Efesios, Colosenses y 2 Tesalonicenses, o cómo considerar 1 y 2 Timoteo y Tito? Estos textos afirman ser obra de Pablo, pero los exégetas cuestionan su autenticidad. Para decirlo sin rodeos: muchos especialistas, entre los que me incluyo yo, no creen que Pablo sea realmente el autor de estas cartas[12]. Según esto, se consideran seudoepígrafas, es decir, se atribuyen a Pablo, pero él no las escribió, así que no son históricamente fiables para una reconstrucción de la vida y obra de Pablo. Si bien aludo en ocasiones al material de estas seis cartas disputadas para realizar comparaciones literarias y contextuales, la reconstrucción que hago de Pablo no depende de ellas. Aunque considero que estos seis documentos tienen poca utilidad para comprender al mismo Pablo y, por ello, las he excluido del cuerpo de las pruebas usado en mi análisis, el lector merece una explicación sobre las razones por las que se les considera ampliamente dudosas.

Los exégetas y otros especialistas en crítica textual tienen dos categorías generales para valorar la autenticidad de los textos: la evidencia externa y la interna. La externa se refiere a la materialidad de las pruebas sobre los diferentes manuscritos que contienen el texto objeto de estudio, como también a cualquier otra prueba que pueda ayudar a revelar cómo, cuándo y dónde se originó el texto.

Por ejemplo, varios manuscritos importantes del texto conocido como la Carta de Pablo a los Efesios no especifican «a aquellos en Éfeso» como los destinatarios. Las variaciones en los manuscritos, que, como expresa el mismo término, están escritos a mano, son comunes (se analizarán más detalladamente en la siguiente sección) y con frecuencia se deben a errores cometidos por los escribas, pero la cantidad de manuscritos antiguos que no contenían originalmente ninguna referencia a los efesios indica que algo no funciona -la frase « a aquellos en Éfeso» no formaba parte del texto original de Efesios, sino que fue añadida posteriormente-, lo que es una razón que fundamenta la sospecha de que Pablo no la escribió, una posición sostenida por la mayoría de los especialistas en Nuevo Testamento[13]. No podemos saber con certeza la razón de esta adición redaccional posterior, pero parece que alguien quiso conectar el texto con la ciudad de Éfeso en particular y/o pretendía que apareciera como una de las cartas de Pablo nombrando un destinatario específico, como es el caso de las epístolas no disputadas. Sin embargo, el nombre de Pablo aparece consistentemente en manuscritos antiguos como el remitente de la carta (« Pablo, apóstol de Cristo Jesús por

la voluntad de Dios...»). Una variante sospechosa no constituye por sí misma una indicación de seudoepigrafía. Las pruebas para afirmar la seudonimia operan por m étodo acumulativo.

A menudo se invoca un dato de evidencia externa para argumentar a favor de la dudosa naturaleza de 1 y 2 Timoteo y de Tito, conocidas conjuntamente como las Epístolas Pastorales; se trata de su omisión en el que probablemente es el manuscrito más antiguo de las cartas de Pablo, a saber, el papiro Chester Beatty II. Este papiro es un códice, es decir, un libro antiguo, que en su totalidad consta de una antigua colección de las cartas de Pablo. El documento procede aproximadamente del siglo II e incluye todas las cartas no disputadas de Pablo, excepto Filemón. Además, contiene Colosenses, Efesios y Hebreos, pero no incluye 1 y 2 Timoteo y Tito. Algunos han argumentado que la ausencia de las Pastorales de este papiro constituye una prueba de que fueron escritas seudonímicamente una generación -o más- después de Pablo. Puesto que el editor de este papiro no incluyó estas cartas, es posible concluir que las desconocía o que optó por excluirlas porque sabía que no eran auténticas (en todo caso, tenemos pruebas de que no fue Pablo quien escribió las Pastorales).

La situación, sin embargo, es un poco más compleja. Antes de que existiera un canon del Nuevo Testamento, quienes apreciaban las cartas de Pablo las reunieron para preservar y propagar sus enseñanzas entre un número cada vez mayor de comunidades. Puesto que no existió una lista de cartas oficialmente sancionada hasta mucho más tarde (probablemente en el siglo IV), no sorprende que fluctuara lo incluido y lo excluido. Algunos especialistas sostienen, por ejemplo, que la ausencia de las Epístolas Pastorales y de Filemón indica que el antiguo editor del papiro Chester Beatty II optó deliberadamente por no incluir las cartas dirigidas a individuos, sino solo las destinadas a las comunidades (por ejemplo, Gálatas, Corintios, etc.). Una vez más, los casos individuales de evidencia externa no prueban por sí mismos que estamos ante un fenómeno de seudonimia.

De ahí la necesidad de prestar la debida consideración y de evaluar la evidencia interna conjuntamente con la externa. La evidencia interna se refiere a los aspe ctos del texto mismo -el estilo, la forma y el contenido- y a si esos aspectos concuerdan con lo que sabemos de Pablo a partir de sus escritos no disputados, de su vida, de sus formas de discurso y de sus puntos de referencia -es decir, la gente, los lugares y las cosas que son

objeto de su preocupación, su propio estilo de expresión y sus ideas teológicas-. De nuevo, Efesios nos ofrece un buen ejemplo para ilustrar cómo funciona la evidencia a la hora de disputar sobre la autoría paulina de ciertos textos. En esta carta hay pocos detalles específicos que nos permitan hacernos una idea de las circunstancias que llevaron a Pablo a escribirla. Mientras que los especialistas debaten a menudo la naturaleza exacta del contexto o el trasfondo de, por ejemplo, la Carta a los Gálatas, su texto nos suministra una abundante información concreta sobre la situación que provocó su redacción: Pablo es el primer misionero que motivó a las gentes de la Galacia para que se hicieran seguidores de Jesús, debido a una enfermedad que lo desvió hacia aquella región; una vez que Pablo dejó Galacia, llegaron otros maestros y enseñaron doctrinas contrarias al Evangelio de Pablo; la enseñanza de los otros misioneros resaltaba la importancia capital de la circuncisión, y esto, más que cualquier otra cosa, parece haber airado a Pablo, llevándole a escribir la carta. Muchos más detalles podrían resaltarse de Gálatas. Este tipo de concreción caracteriza todas las epístolas indiscutidas. En cambio, Efesios parece una carta de tipo genérico. Excepto un par de vagas alusiones a la prisión de Pablo y la mención del nombre Tíquico casi al final, no hay nada en Efesios que la conecte con un contexto particular; no se mencionan unas circunstancias determinadas, unos sucesos recientes o unas cuestiones específicas -el tipo de cosas que ponen de manifiesto la historia de Pablo con la comunidad y las razones que tiene para escribir una carta-. Este carácter genérico es otro indicador de que Pablo no escribió la carta.

Por el contrario, 1 y 2 Timoteo y Tito remiten categóricamente a una situación particular y contienen muchos detalles[14]. El problema es que algunos de los detalles no concuerdan bien con lo que sabemos de Pablo por otras cartas. Sin embargo, parecen concordar con el contexto de las comunidades cristianas de unos cincuenta años después. Por ej emplo, el escritor de las Pastorales presupone la existencia de ministerios eclesiásticos, como obispos, ancianos y diáconos, que poseen la autoridad para gobernar la comunidad[15].

Esta estructura tripartita de la autoridad aparece en los escritos de personajes protoortodoxos del siglo II, como Ignacio de Antioquía[16]. En 1 Timoteo y Tito, el autor escribe a una persona que ha sido ordenada (Timoteo o Tito) y a quien se le ha dado la autoridad para nombrar a otros para los ministerios eclesiásticos[17]. Pablo escribía en general a las

comunidades cuando quería instruirlas sobre cómo resolver sus conflictos, no especialmente a unas personas designadas específicamente. Mientras que los escritos que proceden del siglo II reflejan también la existencia de ministerios eclesiásticos, las cartas paulinas muestran que Pablo no tenía interés alguno en crear una autoridad institucionalizada de este tipo. En su lugar, Pablo insistía en que los miembros de la comunidad tenían diferentes dones y talentos, reconociendo, así, que se les podían asignar diferente funciones y responsabilidades en la Iglesia. Sin embargo, Pablo nunca creó una jerarquía ni ordenó a miembros para unos ministerios preestablecidos; más bien, permitió que los miembros evolucionaran orgánicamente de acuerdo con ciertas funciones[18]. Aunque en Colosenses, Efesios y 2 Tesalonicenses se hace referencia a realidades que parecen estar contextualmente fuera de lugar, las Pastorales contienen tantos ejemplos de este tipo - además de su exposición sobre los ministerios eclesiásticos- que hacen muy improbable su autoría paulina.

Además del contenido, las características retóricas y estilísticas contribuyen a la cuestión de la autenticidad. Aunque en las traducciones resulta más difícil percibir la magnitud de este problema que en el texto griego original, el lector que compare el comienzo de Efesios, por poner un ejemplo, con los versículos iniciales de cualquiera de las cartas indiscutidas se dará cuenta inmediatamente de que las frases en Efesios son extraordinariamente largas. Tan largas, en efecto, que la relación de los versículos con los signos de puntuación suena extraña y desmañada al lector inglés. Veamos, por ejemplo, Efesios 1,7-10 en la NRSV:

«En él tenemos la redención por su sangre, el perdón de nuestros pecados, según la riqueza de su gracia que él prodigó sobre nosotros. Con toda sabiduría e inteligencia nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad, según su benévolo designio que estableció en Cristo, como un plan para la plenitud del tiempo, reunir todas las cosas en él, las cosas del cielo y las cosas de la tierra».

Las frases largas son una característica común de la escritura griega antigua, pero Pablo no escribe normalmente de este modo. Si bien uno puede desarrollar nuevos hábitos lingüísticos en diferentes etapas de la vida, es improbable que sus modelos de discurso más fundamentales cambien de un modo tan drástico. Una analogía con el arte y la música nos ilustrará bien este asunto. Un aficionado a la música de Mozart desarrollará normalmente la capacidad de reconocer las características distintivas de la

composición mozartiana y puede identificar una pieza compuesta por Mozart, aunque no la haya oído previamente. De igual modo, es de esperar que un experto en Picasso posea los conocimientos necesarios para certificar una obra atribuida al pintor, aun cuando haya que reconocer que una buena falsificación puede a veces engañar incluso al mejor experto. Lo mismo cabe decir de los exégetas que han dedicado mucho tiempo al estudio de las cartas de Pablo en griego; los paulinistas llegan a aprender las características del estilo específico de Pablo. Él escribe normalmente con un estilo impetuoso, casi en *staccato,* caracterizado por elipsis, preguntas retóricas, ironía y argumentos improvisados para responder a las quejas y las preguntas de sus seguidores. Hace ya tiempo que los especialistas han reconocido la semejanza estilística de las siete cartas indiscutidas, mientras que el estilo de cada una de las cartas disputadas diverge en mayor o menor medida de las primeras.

También es Pablo notablemente coherente con respecto a ciertas formas de expresión, sobre todo cuando transmiten ideas teológicas fundamentales. Por ejemplo, cuando trata de la resurrección de los fieles o de su salvación definitiva, siempre habla de ello como de algo que está en progreso o que aún tiene que acontecer. Así, normalmente usa el tiempo de futuro, como en Romanos 10,9: «Si profesas con tu boca “Jesús es Señor” y crees con tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, *serás salvado»;* o Romanos 8,11: «Si el espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo de entre los muertos *dará vida a vuestros cuerpos mortales* por el mismo espíritu que habita en vosotros». Compárese ahora Efesios 2,4-6: «Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, aun cuando estábamos muertos por nuestros pecados, *nos hizo vivir Junto* con Cristo *-por gracia habéis sido salvados-* y *nos resucitó con él y nos sentó con él* en los cielos en Cristo Jesús» (NRSV; la cursiva es nuestra). Aunque Pablo podría haber cambiado su forma de pensar sobre algunos asuntos, parece improbable que abandonara su convicción de que los creyentes tenían que esperar la salvación por la idea de que ya estaban sentados en la gloria con Cristo, especialmente cuando seguían sin cumplirse el retorno de Cristo y todas las expectativas apocalípticas que se creían que acompañarían la segunda venida. Pablo cree que está viviendo el comienzo del final de los tiempos, pero también indica reiteradamente que este final aún está lejos de consumarse. El vocabulario de la expectación incumplida impregna todas

las cartas indiscutidas, lo que hace que no sea plausible un cambio de expresión sin una clara indicación de que hubiera acontecido un cambio profundo de circunstancia. Es mucho más probable que alguien, no Pablo, escribiera Efesios y las otras cartas disputadas, y que estos autores se encontraran en un tiempo posterior y usaran el nombre de Pablo para afrontar situaciones nuevas. En el caso del ejemplo anterior, el hecho de que se hable de la salvación como de algo ya acontecido conecta mejor, una vez más, con los escritores protoortodoxos de finales del siglo I y comienzos del II.

Al igual que Efesios, Colosenses, 2 Tesalonicenses y las Epístolas Pastorales, en el pasado también se daba ampliamente por supuesto que la Carta a los Hebreos era obra de Pablo. Disputada tanto por especialistas antiguos como modernos, la autenticidad de Hebreos ya no está en cuestión[19]. El consenso actual es unánime: Pablo *no* escribió Hebreos. De hecho, la misma obra no afirmaba originalmente que hubiera sido escrita por el apóstol. Los antiguos manuscritos griegos de Hebreos no le añaden ningún nombre. Con otras palabras, Hebreos circuló de forma anónima, y es probable que nunca lleguemos a saber quién fue su autor[20].

Es importante que el lector advierta que los especialistas modernos no son los únicos que han dudado de la autenticidad de algunos textos que llevan el nombre de Pablo. Además de Hebreos, los antiguos intérpretes cristianos cuestionaron la autenticidad de al menos otros dos documentos, la denominada Carta de Pablo a Séneca y 3 Corintios. Estos textos fueron objeto de tal controversia por parte de las autoridades eclesiásticas que nunca fueron incluidos en el canon. Finalmente, quedó claro que eran falsas, y, por consiguiente, llegaron considerarse falsificaciones, así que actualmente ningún especialista intentaría en absoluto defenderlas como paulinas. Así pues, tenemos prácticamente la certeza histórica de que hubo autores que produjeron y publicaron textos usando el seudónimo del nombre de Pablo. En mi opinión, este hecho debería llevar a los lectores a percatarse de que algunas de las cartas que se atribuyen a Pablo en el canon del Nuevo Testamento son, con toda probabilidad, de origen dudoso. Aun cuando algunas o la totalidad de las cartas disputadas hubieran sido escritas por discípulos de Pablo o por quienes formaban parte de un círculo de seguidores que se consideraban fieles a las enseñanzas del apóstol, es altamente probable que ellas no reflejen las palabras directas e inmediatas de Pablo.

Con la excepción de Hebreos -que ya no requiere asociarse más con el nombre de Pablo-, me referiré a las cartas cuya autoría paulina ha sido seriamente cuestionada como «cartas disputadas» , en lugar de catalogarlas como « falsificaciones» , sobre todo porque la determinación de la autoría es un arte inexacto y, por consiguiente resulta difícil resolver esta cuestión con certeza absoluta. Aun cuando todos estuvieran de acuerdo en que Pablo no escribió Efesios, Colosenses, 2 Tesalonicenses y las Epístolas Pastorales, los intérpretes podrían todavía sostener -como lo hacen a menudo- que fueron escritas por un discípulo de Pablo y que captan el espíritu de su pensamiento, y que, por consiguiente, pueden considerarse como parte del corpus de las cartas de Pablo legado a la posterioridad. Ahora bien, esta estrategia deja la cuestión de la autoría de estas cartas demasiado abierta y, en última instancia, sin resolver. Las pruebas contra estos textos son tan suficientemente fuertes que no puedo, con ningún grado razonable de certeza, considerarlos parte del corpus escrito de Pablo.

Si bien recurriremos a todo tipo de fuentes para completar el cuadro del mundo en el que Pablo escribió sus cartas, solo contaremos como fuentes primarias para su estudio las cartas auténticas (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón) . La literatura antigua judía y grecorromana, como también los escritos considerados cristianos, suministran datos útiles para comparar y conocer el contexto, pero no proporcionan un acceso directo e inmediato a los detalles de la vida de Pablo y a la complejidad de su pensamiento. Por consiguiente, el grueso de este libro está necesariamente relacionado con la interpretación de las siete cartas no disputadas de Pablo.

Problemas de interpretación

Los problemas de interpretación pueden surgir dondequiera que la gente intente comunicarse entre sí. Una de las desventajas de la comunicación escrita es que el autor, aun cuando esté vivo, con frecuencia no se encuentra inmediatamente disponible para responder a cuestiones de clarificación. En la mayoría de los casos, el lector no conoce personalmente al autor o este es incognoscible, como ocurre con los documentos escritos anónimamente o por una comisión.

Un ejemplo que extraemos de la obra del crítico literario Terry Eagleton pone de relieve el problema de la interpretación de textos escritos. En un letrero colocado en las estaciones de metro de Londres se lee: *«Dogs*

must be carried on the escalator»[21] [« Lleven los perros en la escalera mecánica»]. Para los londinenses, lo que dice el letrero se refiere, obviamente, solo a quienes llevan perros con ellos; estas personas deben llevar consigo a sus perros mientras montan en la escalera mecánica. Pero, como inteligentemente puntualiza Eagleton, esta serie de palabras puede transmitir otros significados. Uno podría entender que el letrero quiere decir que todo el que quiera montar en la escalera tiene que llevar un perro; si no tiene un perro, no le está permitido montar en ella. Raramente se produce esta lectura incorrecta, puesto que la mayoría de la gente que se encuentra con estos letreros posee un conjunto de supuestos compartidos dentro de un contexto cultural común. A veces, los filósofos del lenguaje llaman a estos supuestos «códigos culturales».

Los códigos culturales ayudan siempre a transmitir el significado, pero en general operan invisiblemente. La mayoría de la gente toma conciencia de ellos solo cuando están ausentes, como cuando viajan a un país extranjero con el que no están familiarizados. Aun cuando se conozca algo el idioma, la capacidad para captar el humor, la ironía, el sarcasmo o incluso la forma apropiada para dirigirse a otra persona en determinadas circunstancias, constituye todo un reto para los estudiosos más experimentados de una cultura y de su idioma.

Ambigüedad

Las cartas de Pablo desafían a los lectores modernos más que los otros tipos de literatura bíblica, precisamente porque son cartas. Además de los códigos culturales (en líneas generales), las cartas paulinas presuponen un conocimiento interno. Con excepción de Romanos, las cartas de Pablo se dirigen a personas y comunidades con quienes él está íntimamente familiarizado. Tanto el autor como sus destinatarios poseen un conocimiento común sobre muchas cosas, cosas a las que Pablo puede referirse, por consiguiente, sin explayarse porque se da por sentado y por supuesta la información que existe entre ellos. Las cartas representan partes de una conversación más extensa entre Pablo y sus seguidores, o, en algunos casos, sus adversarios. Los lectores modernos nunca pueden estar al tanto de la totalidad de esta conversación más extensa. Dicho con otras palabras, leer las cartas de Pablo es como leer el correo de otro, excepto que solo tenemos una fracción de la correspondencia. Con toda seguridad, Pablo escribió más cartas que las que se han conservado -él mismo se refiere a

una que ha desaparecido en 1 Corintios 5,9-. Además, solo tenemos acceso a una de las partes de la conversación, puesto que ninguna de las cartas que escribieron a Pablo los miembros de sus congregaciones ha sobrevivido a los estragos de la historia, aunque sabemos que algunas cartas de Pablo fueron provocadas por las cartas recibidas de sus seguidores[22].

Probablemente, quienes están familiarizados con Pablo han experimentado la confusión que a menudo acompaña a la lectura de sus cartas. Leer a Pablo puede resultar una empresa difícil. Su discurso se hace aparentemente enrevesado en determinados lugares y pone a prueba la capacidad del lector para seguir su lógica. Gálatas 3 contiene algunos de los pasajes más famosos. Veamos unos cuantos versículos de la NRSV:

«¿Por qué entonces la ley? Se añadió a causa de las transgresiones, hasta que la descendencia llegara a quien se le había hecho la promesa; y fue decretada mediante ángeles por un mediador. Ahora bien, un mediador implica más de una parte, pero Dios es uno.

¿Se contrapone, entonces, la ley a las promesas de Dios? ¡De ningún modo! Pues si se hubiera dado una ley que pudiera dar vida, entonces la justicia vendría, efectivamente, mediante la ley. Pero la Escritura encarceló todas las cosas bajo el poder del pecado, para que así lo prometido mediante la fe en Jesucristo pudiera darse a los que creen» (Gál 3,19-22).

Son varias las cuestiones que plantean estos comentarios de Pablo. ¿Qué significa que la ley «se añadió a causa de las transgresiones»? Los comentarios clásicos reconocerán, normalmente, el reto interpretativo de esta particular expresión y de la lógica de Pablo, en general, en esta sección de Gálatas[23]. A pesar de la ambigüedad, la explicación típica de los comentaristas es que la ley (es decir, la ley mosaica) se dio para controlar la pecaminosidad incontrolable de la humanidad[24]. Algunos comentaristas han afirmado que la ley se dio con la finalidad explícita de empeorar el problema del pecado[25]. Según otra opción interpretativa, la ley era necesaria para reducir la pecaminosidad de los judíos (o Israel, por usar el antiguo término bíblico) en particular, no de la humanidad en general. El supuesto de esta interpretación es que Dios, en efecto, dio la Torá específicamente a los judíos, no a todo el mundo, así que cuando Pablo dice que la ley «se añadió a causa de las transgresiones» debe referirse a la transgresión de Israel. (Otro supuesto de esta interpretación en los comentarios tradicionales es un prejuicio antisemítico, a saber, que los judíos, como raza, son más propensos a comportarse vilmente que los

demás pueblos; los demás pueblos son capaces de autodisciplinarse, pero el mal perpetrado por los judíos exigía una intervención divina para controlarlo.) Tanto si se acepta la primera como la segunda o la tercera interpretación, la verdad es que ninguna de ellas ayuda bastante a explicar el resto del versículo. ¿Quién es la descendencia a la que se hizo la promesa? La mayoría de los exégetas piensan que se refiere a Jesús[26]. De acuerdo, aceptemos solo como hipótesis que la descendencia *es* Jesús; pero, entonces, ¿quién es el mediador? La mayoría de los exégetas que he estudiado afirman que el mediador es Moisés (si bien unos pocos dicen que es Jesús), pero ¿quiénes son los ángeles?, y ¿por qué Pablo se siente obligado a mencionarlos? Ya debería resultar obvio que leer a Pablo es como descifrar mensajes codificados.

Aun cuando lleguemos al punto de sentirnos razonablemente seguros para asignar unas definiciones o unos referentes específicos a estas palabras y frases, como que la descendencia es Jesús y que el mediador es Moisés, la conexión entre los diversos elementos transforma inmediatamente el mensaje descodificado en una paradoja lógica. Por ejemplo, ¿por qué diría Pablo en el v. 19 que Dios otorgó la ley mosaica para controlar el pecado y, luego, en el v. 22 dice que la «Escritura» -que contiene la ley mosaica- « encarceló todas las cosas bajo el poder del pecado» ? Dicho de otro modo, mientras que en el v. 19 parece que la ley ayuda al pueblo a hacer frente al pecado, el v. 22 implica que la ley de Dios lo atrapa baj o el poder del pecado. De hecho, a menudo se considera que el sentido de este pasaje reside en el v. 22, especialmente cuando se lee conjuntamente con otros textos paulinos, como Romanos 7, en donde parecen estrechamente vinculados la ley y el pecado. Pero este énfasis interpretativo deja (o debería dejar) a los lectores con un difícil problema teológico: ¿por qué daría Dios una orientación divina que exacerba el problema del pecado en lugar de mitigarlo? E incluso asumiendo que Cristo proporciona el rescate definitivo del pecado, ¿por qué actuaría Dios anteriorm ente empeorando el pecado? ¿Tiene realmente sentido decir que el don de Dios en Cristo era la solución a un problema creado antes por Dios?[27].

Mucho más obtusa es la referencia a los ángeles, a un mediador y a la unicidad de Dios en medio de esta discusión sobre la ley, el pecado y las promesas divinas. De nuevo, este versículo se ve acosado por luchas y debates hermenéuticos cuando los exégetas tratan de averiguar de qué diantres está hablando Pablo. Se han propuesto un montón de soluciones

diferentes. En última instancia, no hay nada en el texto mismo que clarifique el sentido de lo que Pablo quiere decir con estas referencias. Gálatas 3,19-22 constituye un ejemplo excelente para ilustrar que los lectores modernos carecen de los códigos culturales necesarios para entender completamente al apóstol. Sin embargo, debemos suponer que Pablo esperaba que lo entendieran sus destinatarios (otra cosa es si realmente lo entendían o no). Con toda seguridad, Pablo no trataba de ser obtuso. Sin embargo, como lectores modernos ya no poseemos el mismo conjunto de códigos culturales que tenían los supuestos destinatarios de Pablo, al menos no intuitivamente, pero podemos trabajar para recuperarlos.

Incluso aquellas proclamaciones paulinas que parecen muy claras y memorables, tras un momento de reflexión, pueden resultar ambiguas. Consideremos, por ejemplo, Gálatas 3,28. En la NRSV leemos: «Ya no hay más judío o griego, ya no hay más esclavo o libre, ya no hay más hombre y mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». ¿Qué quería decir Pablo con estas palabras? ¿Sugería que habría que erradicar estas distinciones entre las personas y que, en consecuencia, los cristianos tendrían que trabajar para derribar estos muros en cualquier parte de la sociedad donde se mantuvieran? Actualmente, muchos lectores cristianos de Pablo, incluidos los especialistas y los estudiosos, interpretan estas palabras como una llamada a la igualdad absoluta. Con toda razón, entienden Gálatas 3,28 como una prueba de que Pablo creía en la igualdad entre los hombres y las mujeres, y también en la eliminación de la institución de la esclavitud y de todas las demás diferencias de estatus. Por otra parte, ¿no indica esta proclamación en Gálatas 3,28 que Pablo daba por sentado estas diferencias de e status? Es decir, probablemente la finalidad de Pablo en este versículo no es llamar a la eliminación de tales diferencias, sino, más bien, asegurar a quienes tenían un estatus social inferior y apenas gozaban de privilegios en la sociedad que esas diferencias eran irrelevantes para Dios e irrelevantes para la salvación, aun cuando fueran una realidad inevitable en la sociedad humana. Este versículo ha sido utilizado a lo largo de la historia con la misma vehemencia tanto por quienes buscan la liberación sociopolítica de los desfavorecidos como por quienes desean mantener el *status quo.*

Contradicciones

Sin embargo, no solo son los intérpretes los que presentan lecturas diametralmente opuestas de la literatura paulina. El segundo problema que

encontramos al leer las cartas del apóstol es que Pablo parece a veces contradecirse. Hace afirmaciones sobre la ley judía que parecen ser condenaciones categóricas, y en otras ocasiones la alaba de forma absoluta. Podemos ilustrar este hecho comparando los textos que presentamos por parejas:

A. «Nosotros somos judíos de nacimiento y no pecadores paganos; sin embargo, sabemos que una persona no es justificada por las obras de la ley, sino mediante la fe en Jesucristo... porque nadie será justificado por las obras de la ley» (Gál 2,15-16).

B. «No son los que oyen la ley quienes son justos para Dios, sino que los que cumplen la ley serán justificados» (Rom 2,13)

A. «Todos los que se apoyan en las obras de la ley están baj o una maldición, pues está escrito: “Maldito sea quien no observe y obedezca todas las cosas escritas en el libro de la ley» (Gál 3,10).

B. «La ley es santa, y el mandamiento es santo y justo y bueno» (Rom 7,12).

A. «Aquellos que son físicamente incircuncisos, pero cumplen la ley te condenarán a ti, que tienes el código escrito y la circuncisión, pero quebrantas la ley» (Rom 2,27).

B. «Entonces, ¿qué ventaja tiene el judío? ¿Qué valor tiene la circuncisión? Bastante, en todos los sentidos. Pues fue a los judíos, en primer lugar, a quienes se les confiaron los oráculos de Dios» (Rom 3,1-2).

A. «Si los partidarios de la ley van a ser los herederos, entonces la fe es inválida y la promesa nula. Pues la ley produce la ira, pero donde no hay ley, tampoco hay transgresión» (Rom 4,1415).

B. «¿Se opone la ley a las promesas de Dios? ¡En absoluto!» (Gál 3,21)[28].

Cada uno de los versículos de A consta de una afirmación aparentemente negativa que Pablo hace sobre la ley o sobre quienes la observan; en cambio, los de B presentan una afirmación positiva. Aunque he sacado estos versículos fuera de su contexto por el modo en que los he yuxtapuesto, he organizado esta muestra de las afirmaciones que Pablo hace sobre la ley para ilustrar la creciente confusión que puede surgir de la lectura de sus cartas con el objetivo de determinar su visión de la ley[29]. Además, a veces Pablo hace estas afirmaciones aparentemente contradictorias en el marco de unos pocos versículos, como ilustran el caso de Gálatas 3,19-22, comentado anteriormente, y la tercera pareja de textos,

donde los versículos seleccionados aparecen en estrecha proximidad entre sí.

La contradicción más fuerte es, tal vez, la que encontramos en la primera pareja de versículos. En un lugar, Pablo afirma que la justificación no es posible mediante la observancia de la Torá (los que viven por las «obras de la ley») y, sin embargo, en otro dice que quienes observan la Torá («los que cumplen la ley») son, de hecho, los que serán justificados. A partir de la segunda pareja de textos, podríamos preguntarnos pertinentemente por qué quien «se apoya en las obras de la ley» está maldito si «la ley es santa». En la tercera pareja, Pablo condena en primer lugar a los judíos, que tienen el código escrito, supuestamente la Torá, porque no observan sus mandamientos, mientras que al mismo tiempo elogia a los paganos por cumplirlos. En el siguiente versículo, en cambio, insinúa que se tiene ventaja simplemente por ser judío, porque Dios les confió la Torá. En la pareja final de textos, ¿cómo puede decir Pablo en un lugar que quienes viven por la Torá invalidan las promesas de Dios y afirmar en otro que las promesas de Dios y la Torá existen en armonía teológica?

Todo intento serio por entender las ideas de Pablo sobre la Torá debe tratar de resolver la evidente discordancia que emerge cuando se afronta la totalidad del corpus epistolar paulino. Aunque la mayoría de los lectores experimentados de Pablo reconocen el reto planteado por tales afirmaciones divergentes, los intérpretes más superficiales leen con demasiada frecuencia a Pablo con los filtros simplistas de la Reforma, es decir, que apuntan solamente las observaciones negativas de Pablo sobre la ley judía, pasando por alto las positivas. Como consecuencia, algunos lectores de las cartas paulinas no experimentan ninguna disonancia cognitiva en sus encuentros con Pablo. Por eso, resulta útil yuxtaponer las varias afirmaciones supuestamente incongruentes que Pablo hace sobre la ley. Cuando imparto cursos de introducción sobre Pablo, a veces sondeo qué opinión tienen los estudiantes de la visión paulina de la ley judía, es decir, si, según ellos, la teología de Pablo afirma o niega la ley. Sin excepción, la mayoría de los estudiantes dice que Pablo niega o devalúa la ley judía. Cuando les ofrezco una tercera opción, a saber, que Pablo piensa que la ley tuvo un valor positivo, tal vez temporal, pero que fue desbancada por Cristo, la inmensa mayoría eligen esta opción. Cuando les pido que justifiquen esta respuesta, normalmente dan, con ciertas variaciones, la siguiente explicación: uno es

justificado (o salvado) por la fe, no por la ley; por consiguiente, Pablo devalúa obviamente la ley. Llegados a este punto, suelo poner de relieve un texto en el que Pablo afirma algo inequívocamente positivo de la ley. Mi favorito es Romanos 2,13: «No son los que oyen la ley quienes son justos para Dios, sino que los que cumplen la ley serán justificados». Serán justificados no los que oyen la ley, sino los que la cumplen. Normalmente, los estudiantes se quedan perplejos con esta afirmación. Muchos vuelven a leerla varias veces pensando que la han malinterpretado. A veces preguntan si es obra de un error cometido en la traducción. No pasa mucho tiempo antes de que estén de acuerdo en que la cuestión de la ley en la teología paulina es bastante compleja. Me ocuparé del problema de la concepción paulina de la ley judía en el capítulo 12, pero el primer paso para resolver el problema consiste en reconocer que existe tal problema.

El problema de las afirmaciones supuestamente incongruentes de Pablo no se limita al tema de la ley (aunque este de la ley es el problema más grave). La opinión que tiene sobre las mujeres parece contradictoria en ciertos pasajes, como queda ilustrado al comparar dos afirmaciones de 1 Corintios.

A. « El marido debe cumplir su obligación conyugal con la mujer, y lo mismo la mujer con el marido. Porque la mujer ya no es dueña de su propio cuerpo; lo es el marido. Como tampoco el marido es dueño de su cuerpo; lo es la mujer» (1 Cor 7,3-4).

B. « El varón no debe cubrirse la cabeza, por cuanto es imagen y reflejo de la gloria de Dios; pero la mujer refleja la gloria del varón» (1 Cor 11,7)[30].

En el primer texto, Pablo expone una actitud igualitaria: tanto el marido como la mujer tienen que ceder a los deseos del cónyuge. Sin embargo, en 1 Corintios 11 Pablo parece usar un marco jerárquico que coloca a los varones por encima de las mujeres. En efecto, al examinar la yuxtaposición en este tipo de afirmaciones, no sorprende que Pablo pueda ser alabado o censurado por sus opiniones sobre las mujeres dependiendo de qué textos agraden al lector. Muchos lectores feministas han sostenido que Pablo tenía unos puntos de vista muy progresistas con respecto al estatus de hombres y mujeres en su relación recíproca. Por otra parte, los intérpretes de ciertas iglesias evangélicas apelan frecuentemente a los textos paulinos para apoyar una estructura jerárquica de género en la familia y en la Iglesia. Los intérpretes con convicciones fuertemente sentidas pueden

presentar a Pablo como progresista o conservador recurriendo a textos selectos e ignorando o quitando importancia a aquellos textos que están en conflicto con la concepción de Pablo que se ajusta a sus objetivos[31].

Una vez más, mi objetivo al resaltar las afirmaciones supuestamente incongruentes de Pablo sobre las mujeres no es resolver ahora este asunto, sino hacer consciente al lector (de este libro y de las cartas de Pablo) de la disonancia que experimenta el hombre moderno al leer a Pablo. Leer a Pablo es como escuchar una pieza compleja de *jazz*: al oído inexperto le suena como si cada músico estuviera tocando una melodía diferente, pero al aficionado le resulta un logro sublime. Pablo no era un simplón. Sus discusiones sobre la ley judía, las mujeres y muchos otros temas relacionados con la teología y la ética son complejas y, en consecuencia, exigen estudio y paciencia. El lector que quiera llegar a entender a Pablo tiene que explicar la innegable discordancia que existe dentro del corpus epistolar. Muchas de las afirmaciones más relevantes y memorables de Pablo están en conflicto con otras. ¿Cómo es posible que afirmara que uno no puede justificarse por las obras de la ley y, sin embargo, dijera también -precisamente en la Carta a los Romanos, el documento que contiene el discurso más profundo e influyente de Pablo sobre la doctrina de la justificación por la fe- que serán justificados los que cumplan la ley? No hace justicia a Pablo cualquier interpretación que no explique el sentido de ambos tipos de afirmaciones.

Algunos paulinistas han llegado a frustrarse tanto con Pablo que han concluido que las cartas del apóstol están atestadas de contradicciones teológicas tan fuertes que intentar reconciliarlas llevaría a poco más que a un disparate teológico. Otros especialistas, especialmente los que están dedicados a elaborar la teología de Pablo, se ofenden cuando se sugiere que Pablo dejó un legado teológico incoherente. La mayoría de los paulinistas optan por una posición intermedia. Tratan el problema de las contradicciones de Pablo usando algún tipo de teoría sobre el desarrollo humano. Es decir, que la teología de Pablo se desarrolló con el tiempo o que modificó su pensamiento al afrontar nuevas circunstancias. Ciertamente, es probable que Pablo ganara en sabiduría a partir de su experiencia y que modificara o afinara su posición con respecto a este o aquel tema. Pero, puesto que resulta imposible rastrear cómo y por qué se produjo este desarrollo, esta actitud con respecto a la interpretación de Pablo deja sin resolver la cuestión de la disonancia teológica del apóstol.

En mi opinión, la afirmación de que Pablo no es teológicamente coherente se debe sobre todo a las inconsistencias entre la imagen tradicional de Pablo, que tanto domina la imaginación de los lectores, y lo que Pablo dice realmente en sus cartas. La imagen tradicional de Pablo arrastra consigo unas expectativas más bien limitadas sobre aquellos significados que pueden derivarse plausiblemente de sus escritos. Si Pablo se convirtió del judaísmo al cristianismo, y si el primero es una religión de las obras basada en la Torá, mientras que el segundo es una religión de la gracia basada totalmente en la fe en Cristo, entonces es difícil imaginar que Pablo escribiera alabando la Torá o explicara los privilegios de los que gozaban los judíos o asociara la gracia con el judaísmo. Ahora bien, lo que a menudo aparece impenetrablemente complicado en los escritos de Pablo puede resultar más sencillo si se comienza con un marco interpretativo diferente.

[1] Un escrutinio de cinco Biblias de estudio elegidas aleatoriamente de mis estanterías puso de manifiesto que cuatro de ellas contenían el mismo mapa con las tres señalizaciones que corresponden a los tres viajes misioneros de Pablo. Se trata del mapa n. 14 en tres Biblias, todas ellas publicadas por Oxford University Press: *The New Oxford Annotated Bible* (2001), *The AccessBible* (1999) y *The Catholic Study Bible* (1990), y del mapa n. 7 en *The New Jerusalem Bible: Reader's Edition* (Doubleday, Nueva York 1990). *The HarperCollins Study Bible* no contiene ningún mapa oficial de los viajes misioneros de Pablo en el apéndice de mapas, pero sí aparecen varios en las notas de Hechos, y dos de ellos corresponden a los viajes misioneros tal como son relatados por Hechos (HarperCollins, Nueva York 1993, pp. 2084.2090).

[2] En Hechos encontramos tres relatos distintos de la experiencia que Pablo tiene de Jesús resucitado: Hechos 9,1-31; 22,6-16; 26,12-18.

[3] El episodio de Eutico se encuentra en Hechos 20,7-12. Herodes interviene en el cap. 12, donde se relata la ejecución de Santiago, el hermano de Juan, por orden suya, así como el encarcelamiento (y la milagrosa liberación) de Pedro y la extraña muerte del rey. Cornelio aparece en el cap. 10. Funcionarios importantes, a veces nombrados y otras no, parecen jugar un papel en casi todos los episodios; en ocasiones ayudan a Pablo y sus compañeros (y a menudo se convierten en creyentes), y otras veces se hallan entre los perseguidores, pero sus motivaciones derivan más del cumplimiento de su deber que de una malevolencia con respecto a Pablo. El relato del naufragio, que es bastante largo, se encuentra en el cap. 27.

[4] El único lugar de Hechos donde se cataloga explícitamente como « apóstoles» a Pablo, como también a su compañero Bernabé, aparece en 14,14, aunque algunos importantes manuscritos antiguos no incluyen aquí esta palabra. En Hechos 14,4 se usa genéricamente la palabra «apóstoles» en un contexto que implícitamente la aplica a Pablo. Excepto en estos dos casos, el autor de Hechos entiende la designación «apóstol» en referencia a los doce apóstoles a quienes Jesús eligió como sus emisarios oficiales (véase Lucas 6,13-16).

[5] Para un estudio clásico sobre la diferencia entre la imagen de Pablo en Hechos y la que él proyecta en sus cartas, véase P. VIELHAUER,

« On the “Paulinisms” of Acts», en Leander Keck y J. Louis Martyn (eds.), *Studies inLuke-Acts,* Abingdon, Nashville 1966, pp. 35-50.

[6] Existe un consenso entre los especialistas de que la misma persona que escribió el evangelio de Lucas también escribió Hechos, y al autor de ambos textos se le llama comúnmente Lucas. Sin embargo, esta designación se debe a una mera conveniencia. Como la mayoría de los textos narrativos cristianos antiguos, el evangelio de Lucas y Hechos circularon sin autoría reconocida. Los títulos « El evangelio de Lucas» o « Hechos de los Apóstoles» se añadieron posteriormente cuando los textos individuales se recogieron en colecciones.

[7] Leander E. KECK, « Images of Paul in the New Testament» , *Interpretation* 43 (1989) 351. Como dice Keck, el papel de Pablo en Hechos está diseñado para demostrar que « él marca el punto de inflexión en la historia de la salvación cuando llega a su final la misión a Israel» .

[8] Una minoría de especialistas encuadran Hechos en el género de la novela antigua. Este punto de vista está representado en la obra de Richard PERVO, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Fortress, Filadelfia 1987, y Dennis Ronald MACDONALD, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon,* Westminster, Filadelfia [1]1983. La opinión dominante de Hechos como obra histórica está representada por Martin HENGEL, *Acts and the History of Earliest Christianity,* trad. de J. Bowden, Fortress, Filadelfia 1980. Para una explicación introductoria de Hechos como historia antigua y una crítica de la teoría de la novela antigua, véase Bart D. EHRMAN, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings,* Oxford University Press, Nueva York [4]2007, p. 143.

[9] TUCÍDICES, *Historia de la guerra delPeloponeso,* I, 22, Alianza Editorial, Madrid 2011.

[10] Los lectores modernos tienden a sobrestimar la « factualidad» tanto de la historia antigua como de la moderna. Esta fe en la escritura histórica deriva del ideal de objetividad que viene de lejos, y que procede del énfasis moderno en los hechos. Véase Peter NOVICK, *That Noble Dream: The “Objectivity Question” and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 31-46, y Hayden WHITE, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978, pp. 121-134.

[11] David TROBISCH, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins*, Fortress, Minneapolis 1994, pp. 8-9.

[12] Prácticamente, todos los manuales plantean el tema de la seudoepigrafía, si bien no se ponen de acuerdo sobre el significado de este término con respecto a las cartas paulinas.

[13] Raymond Brown estima que el 80 por 100 de los especialistas consideran que Efesios es seudoepígrafa. Véase Raymond Edward BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento*, 2 vols., aquí vol. 2, Trotta, Madrid 2002, p. 803.

[14] La mayoría de los especialistas no solo están de acuerdo en que Pablo no escribió las Epístolas Pastorales, sino también creen que las tres fueron escritas por el mismo autor.

[15] Véase 1 Tim 3,1-12; 5,17-22; Tit 1,5-16.

[16] IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Esmirniotas*, 8-9, en *Fuentes Patrísticas* I, Ciudad Nueva, Madrid 1999, p. 177.

[17] Véase especialmente 1 Tim 4,11-16; 2 Tim 2,2; Tit 1,5.

[18] Véase Rom 12,3-8; 1 Cor 12,4-31; 14,37-40.

[19] El gran maestro y erudito cristiano Orígenes no creía que Pablo fuera el autor de Hebreos, aunque sugería que era obra de uno de sus discípulos. En el siglo V prácticamente desapareció la disputa sobre la autoría paulina, debido, en gran medida, a la defensa de su autenticidad por san Jerónimo y san Agustín.

[20] Hebreos llegó a asociarse con Pablo principalmente porque circulaba con las primeras colecciones de las cartas paulinas, incluido el papiro Chester Beatty II. Este papiro no solo incluye Hebreos, sino que la coloca inmediatamente después de Romanos, pero, al igual que en otros antiguos manuscritos griegos de Hebreos, el nombre de Pablo no aparece en ningún lugar del texto. Aunque no sabemos quién optó por unirla a una colección de las cartas paulinas ni por qué lo hizo, al realizarlo creó un nexo claro entre Pablo y Hebreos.

[21] Terry EAGLETON, *Literary Theory: An Introduction*, University of Minnesota Press, Minneapolis ^{2}1996, p. 6.

[22] Una parte significativa de 1 Corintios contiene las respuestas dadas por Pablo a las preguntas que los corintios le habían enviado mediante cartas (véase especialmente 7,12). Con frecuencia, re cibía noticias, preguntas o parabienes de sus seguidores, pero no está claro si esta

información le llegaba oralmente, incluy endo, tal vez, una información de segunda mano, o si le llegaba a través de cartas. Una razón que explica esta falta de claridad es que, puesto que no existía un servicio postal del Imperio, las cartas se enviaban mediante mensajeros. Así pues, cuando Pablo envió a Timoteo a visitar a los tesalonicenses y regresó con un «informe de buenas noticias» (1 Tes 3,6), es completamente posible que Timoteo le llevara a Pablo una carta de los tesalonicenses, pero resulta difícil saber con certeza si se trataba de una carta o de un informe que Timoteo había hecho en nombre de aquellos.

[23] Véase, por ejemplo, las notas explicativas de Carl HOLLADAY en *The Access Bible,* Oxford University Press, Nueva York, p. 285. Al comentar Gálatas 3,19-20, Holladay llama la atención sobre el serio enigma del texto cuando afirma: «La frase *a causa de las transgresiones* es difícil de entender: ¿se trata de un modo de tratar las transgresiones que no podían abordarse de otra manera? ¿Es un modo de referirse a nuestras transgre sione s?» (cursiva en el original). Holladay no da ninguna respuesta. Cf. N.T. WRIGHT, que hace un listado de una selección de diferentes traducciones en lengua inglesa y dice que Gálatas 3,15-22 puede ser el pasaje más difícil de todo el corpus paulino, en *The Climax of the Covenant*, Fortress, Minneapolis 1992, pp. 157-158.

[24] Véase, por ejemplo, Hans Dieter BETZ, *Galatians,* Hermeneia, Fortress, Minneapolis 1979, pp. 161-180.

[25] Esta opinión está representada por J. L. Martyn, que traduce Gálatas 3,19 como sigue: « ¿Por qué, entonces, la Ley? Se añadió para provocar transgresiones hasta que la descendencia llegara a quien se había hecho la promesa» , en J. Louis MARTYN, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary,* Anchor Bible, Doubleday, Nueva York 1997, p. 352.

[26] Aunque se han propuesto otras opciones convincentes. Por ejemplo, N. T. Wright sostiene que la descendencia única se refiere a una sola familia. Cf. *Climax of the Covenant*, pp. 162-74.

[27] Martyn, que, más que cualquier otro comentarista contemporáneo de lengua inglesa que yo conozca, desarrolla la idea de que Pablo afirma que la ley fue dada por Dios precisamente para provocar el pecado, no parece nada incómodo con esta perversa noción de Dios que su interpretación de Gálatas exige que sostenga el apóstol.

[28] La traducción de estos textos procede de la NRSV. Más adelante, proporcionaré mi propia traducción de estos versículos.

[29] Cf. John G. GAGER, *ReinventingPaul*, Oxford University Press, Nueva York 2000; también él ilustra de forma similar las afirmaciones contradictorias de Pablo sobre la ley.

[30] Traducción de la *BTI*.

[31] En mi opinión, la actitud general de Pablo sobre las mujeres es positiva. La mayoría de los comentarios negativos sobre las mujeres que se atribuyen a Pablo proceden de las cartas disputadas. Véase Neil ELLIOTT, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* , Sheffield Academic, Sheffield 1995.

3
Cómo llegó Pablo a ser cristiano

Antes de exponer los argumentos para entender a Pablo como judío, necesito explicar primero cómo llegó a ser cristiano. Aunque un grupo relativamente pequeño de especialistas, entre los que me incluyo, ha llegado al punto en el que la identidad judía de Pablo resulta más que obvia, la mayoría de la gente -tanto especialistas como clérigos o laicos; judíos, cristianos, etc.- ve a Pablo como cristiano, y no solo a un cristiano, sino *al* cristiano por excelencia. La mayoría de los lectores modernos consideran a Pablo tan obviamente cristiano que catalogarlo de judío les parece un contrasentido. ¿Quién podría ser posiblemente *más* cristiano que Pablo? Como espero que muchos lectores respondan con incredulidad a lo que afirmo sobre Pablo, he pensado que sería útil demostrar de qué modo se ha construido la identidad cristiana de Pablo a través de un proceso de siglos. La razón por la que los lectores identifican intuitivamente a Pablo como el cristiano por excelencia tiene menos que ver con lo que decía en sus cartas que con el modo en que su recuerdo y sus cartas llegaron a funcionar en la historia y la teología cristianas.

Antiguas visiones de Pablo

En el capítulo anterior presté cierta atención a las fuentes más antiguas que reclaman la memoria de Pablo, a saber, Hechos y las cartas escritas con el seudónimo de Pablo. Quienes produj eron estos textos eran discípulos del apóstol o seguidores suyos de generaciones posteriores que estaban comprometidos con su vida y sus doctrinas, aunque no lo hubieran conocido personalmente como maestro. Es importante recordar que estos textos llegaron a ser fundamentales para la construcción de la imagen tradicional de Pablo. La mayoría de los intérpretes que llegaron a ser influyentes autoridades eclesiásticas sobre Pablo asumen que el corpus de las cartas paulinas incluye las Epístolas Pastorales y las que los especialistas actuales denominan Deuteropaulinas. Esto significa, por ejemplo, que los intérpretes han asumido tradicionalmente que Pablo dictó la ética doméstica que encontramos en los c ódigos familiares de Colosenses y Efesios.

Incluso hoy, abrumadoramente, cuando los ministros cristianos evangélicos predican sobre las funciones de los maridos y las mujeres en el hogar cristiano, y especialmente cuando resaltan la subordinación de las últimas, afirman que la autoridad de esta concepción procede de las enseñanzas de Pablo. Ahora bien, esta afirmación depende casi exclusivam ente de las c artas cuya autoridad es disputada por la mayoría de los e studiosos de la Biblia.

Los intérpretes han asumido también que el retrato de Pablo en Hechos encaja con el material que encontramos en sus cartas. Las historias que Hechos cuenta de Pablo podrían relacionarse con la información de las cartas de diversos modos. Sin embargo, en general se ha asumido que Hechos completan, corroboran y complementan lo que Pablo decía en sus cartas. Así, el famoso Concilio de Jerusalén de Hechos 15 «encaja» con la reunión que Pablo describe en Gálatas 2, de tal modo que el primero completa -o rellena- los detalles del mismo acontecimiento.

Los intérpretes antiguos entretej en tradiciones diferentes de varias fuentes para elaborar una imagen coherente de Pablo[1]. Además de las cartas paulinas seudónimas y de Hechos, circulaban otras historias sobre Pablo que se conservaron en fuentes escritas. Algunas de estas fuentes eran consideradas autoritativas, y, así, las historias contenidas en ellas fueron incorporadas por los primeros padres de la Iglesia en sus discusiones sobre Pablo. Por ejemplo, la *Carta a los corintios* de Clemente, fechada hacia el año 100 d.C., cuenta el final de la vida de Pablo como sigue: « A causa de la envidia y la rivalidad, Pablo mostró el galardón de la paciencia, al arrastrar siete veces cadenas, al ser desterrado y apedreado. Siendo heraldo en oriente y occidente, alcanzó la ilustre gloria de su fe. Después de haber enseñado la j usticia a todo el mundo, de haber ido hasta los confines de occidente y de dar testimonio antes las autoridades, se fue así del mundo y marchó al lugar santo, convirtiéndose en el mayor ej emplo de paciencia» [2].

Aunque resulta difícil saber con certeza los textos paulinos en los que basaba sus afirmaciones Clemente, esta descripción sintética de la vida del apóstol evoca la memoria de Pablo principalmente como una figura ej emplar y menos como uno de los grandes doctores de la Iglesia. Los comentarios de Clemente sugieren que conocía las tradiciones extracanónicas sobre los viajes de Pablo. Con toda seguridad, Clemente también conocía la Carta a los Romanos, en la que Pablo informa de su plan de dirigirse a España pasando por Roma, aunque afirma que primero debe ir

a Jerusalén (Rom 15,22-29). En todo caso, la carta de Clem ente parece ser el relato más antiguo que ha sobrevivido de la muerte de P ablo. En particular, se ha conservado en algunos importantes manuscritos antiguos como parte del Nuevo Te stam ento, y fue considerada como Escritura por algunos escritores cristianos de los primeros siglos[3].

Diferentes tradiciones extracanónicas sobre la vida (y la muerte) de Pablo comenzaron a circular ampliamente en el siglo II. Estas tradiciones encuentran su relato más completo y su mejor estado de conservación en dos fuentes cristianas apócrifas, los *Hechos de Pablo* y los *Hechos de Pablo y Tecla*[4]. El primero narra el martirio de Pablo a manos de Nerón. Aunque ya en la antigüedad se reconocieron estos textos como falsificaciones -y, por consiguiente, sospechosos-, algunos padres de la Iglesia incorporan datos sobre la vida de Pablo de estas historias apócrifas en sus sermones y tratados. Así, el martirio de Pablo se convierte en una tradición autoritativa aun cuando su historia no se encuentra en los Hechos canónicos. Pero no es mi obj etivo aquí pormenorizar las varias y diferentes tradiciones apócrifas sobre Pablo. Más bien, deseo hacer dos observaciones esenciales para la elaboración de la figura de Pablo en la antigüedad.

En primer lugar, el retrato de Pablo en el cristianismo, quién fue y qué hizo, creyó y predicó, se desarrolló con el tiempo mediante la acumulación de recuerdos que se c ontaban una y otra vez y los posteriores escritos de algunos cristianos muy influyentes de los primeros siglos que, en algunos casos, dedicaron muchas horas al estudio de las cartas de Pablo para escribir comentarios y tratados sobre ellas y predicarlas a sus comunidades. Esta tradición acumulativa forjó una imagen de la persona de P ablo, y de este modo proporcionó el marco interpretativo en el que se leía y se entendía al apóstol. Dicho de otro modo, los devotos estudiosos de las cartas de Pablo crearon una imagen mental del apóstol.

En segundo lugar, Pablo llegó a ser decisivo para los debates más importantes en el cristianism o antiguo. El mismo canon del Nuevo Testamento indica la relevancia que tuvo Pablo en el de sarrollo de las primeras etapas del cristianismo. Los evangelios canónicos son cuatro, pero son trece las cartas que llevan el nombre de Pablo, además de otra que la tradición le atribuyó (es decir, Hebreos). Esto hace de Pablo el supuesto autor de más de la mitad de los veintisiete documentos del Nuevo Testamento.

Además, la mayor parte de Hechos está dedicada a contar su historia. No es casualidad que Pablo llegara a dominar el canon del Nuevo Testamento. Más bien, parece deberse a la percepción de que Pablo era esencial para interpretar el mensaj e evangélico. Puede que Jesús sea el centro del mensaj e cristiano, pero Pablo llegó a ser la clave para abrir ese mensaj e. En efecto, el recuerdo de la persona de Pablo y la interpretación de sus escritos se convirtieron en el campo en el que los cristianos libraron algunas de sus batallas más encarnizadas sobre la doctrina y la autoridad.

La vida ejemplar de Pablo

Aunque a Pablo se le llamó «apóstol» , su historia fue completamente diferente a la de los demás apóstoles. A diferencia de Pedro, Santiago, Juan o los otros apóstoles, Pablo no fue discípulo del Jesús terreno y, por consiguiente, no es mencionado en los evangelios. Los retratos de los doce apóstoles, que, como el de Pablo, se crearon a partir de tradiciones canónicas y extracanónicas, los presentan como seguidores del Jesús terreno. Aunque es verdad que flaquearon a veces, fueron leales a Jesús desde el comienzo, si bien no conocieron el sentido trascendental de su ministerio hasta después de haber tenido la experiencia de su resurrección. Dicho de otro modo, los Doce aparecen como hombres que progresivamente pasaron de ser discípulos a ser maestros y hacedores de milagros; estuvieron física y espiritualmente cerca de Jesús. Sus vidas servían de modelo de vida virtuosa para los cristianos en la predicación y enseñanza de la tradición eclesial de las generaciones posteriores. Pero ninguno de los apóstole s del círculo de Jesús resultó ser tan influyente como P ablo.

Sin duda, fueron varias las razones por las que la vida de Pablo llegó a convertirse en el paradigma de la vida cristiana en general. Tal vez, dado que Pablo conoció a Cristo solamente tras su muerte y resurrección, muchos cristianos se veían reflejados en la vida del apóstol. La experiencia que tuvo el apóstol de Jesús resucitado podía servir de modelo para los cristianos de generaciones posteriores, que se sentían espacial y temporalmente alejados del Jesús humano y del mundo en el que vivió.

Además, Pablo había dado a la posteridad un legado imponente con sus cartas. Hay pruebas de que las cartas se conservaron en parte porque proporcionaban a sus seguidores un modo tangible para recordar a su maestro. Como ha dicho un especialista, las cartas de Pablo funcionaban

como « monumentos» tanto como « documentos» 5. Es decir, las cartas eran objetos físicos que daban testim onio de la memoria del apóstol, monumentos de su vida de santidad, una especie de reliquia textual, y esta conceptualización puede haber jugado un papel importante en la canonización de las cartas paulinas.

Existen abundantes pruebas del interés generalizado que los cristianos de diversas tendencias tenían por la vida y la obra de Pablo a mediados del siglo II[6]. No siempre les preocupaban principalmente sus cartas, sino su imagen ejemplar[7]. Pero como ha demostrado la investigación de la última mitad del siglo pasado, existían diferentes imágenes «ejemplares» de Pablo en circulación durante los siglos II y III. En efecto, la batalla por el legado del apóstol parece haber sido encarnizada a veces.

Aunque parece que las cartas de Pablo -escritas originalmente a comunidades concretas para abordar sus necesidades particulares- se recopilaron en un solo volumen en una fecha relativamente antigua (tal vez a finales del siglo II), estas primeras colecciones no estaban tipificadas[8], es decir, los antiguos códices de las cartas paulinas difieren en su contenido, tanto en lo que respecta al número como al orden. Pero lo que más nos importa ahora para nuestro estudio es el hecho de que estos primeros ej emplos de la colección epistolar paulina no estaban originalm ente vinculados con Hechos ni con ninguno de los otros escritos que ahora se hallan incluidos en el Nuevo Testamento. En efecto, en los siglos II y III no existía aún un Nuevo Testamento canónico. Con toda seguridad, se conocían ampliamente y estaban en circulación los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, como también muchos otros escritos que ac abarían formando el Nuevo Testamento, pero aún no se habían unido para formar un conjunto canónico -un desarrollo que se produciría en el siglo IV-. Además, muchos otros escritos cristianos estaban también en circulación. Por consiguiente, el contexto socio-literario en el que se leían las cartas de Pablo no era monolítico ni homogéneo.

Hasta que se estabilizó el Nuevo Testamento, los admiradores de Pablo ejercieron una selección de los textos que consideraban «paulinos» , y, así, el tej ido que confeccionó la red intertextual de los materiales que reivindicaban el legado de Pablo fue altamente variado. Dicho con otras palabras, la lectura de un conjunto de cartas paulinas -por ej emplo, Rom anos, Gálatas y la correspondencia con los corintios- da una impresión diferente del apóstol que si se combinan con las Pastorales en una sola

colección. Mientras que 1 Corintios afirma la práctica del celibato para hombres y para mujeres, y lo elogia como espiritualmente superior a la vida matrimonial, las Pastorales niegan la legitimidad de la vida de celibato, especialmente a las mujeres[9].

De hecho, es muy probable que las Pastorales se escribieran para contrarrestar una imagen rival de Pablo, una imagen que el autor de estas cartas consideraba una amenaza y una traición al Pablo « real» . Parece que algunos miembros del círculo paulino eran mujeres que abandonaban las formas convencionales de la familia y abrazaban la vida ascética. Los *Hechos de Pablo y Tecla* cuentan la historia de una joven, Tecla, que, en vísperas de su matrimonio, abandona a su prometido para seguir a Pablo, a quien le muestra una devoción eterna. Habiendo oído predicar a Pablo desde la ventana (Pablo se encuentra de visita en casa de un amigo, One síforo, que casualmente vive en la vivienda contigua, donde el apóstol pontifica habitualmente a la hora de la cena), se siente inspirada a imitar al apóstol viviendo la existencia de una predicadora ascética itinerante. Aunque la protagonista de la obra es Tecla, Pablo j uega un papel clave, puesto que es su predicación sobre la renuncia a la sexualidad la que pone en marcha el relato: « Debéis temer al único Dios verdadero y vivir castamente» [10]. Así pues, la misión y el mensaj e de Pablo difieren significativamente del libro canónico de Hechos; en los *Hechos de Pablo y Tecla*, Pablo predica la castidad como salvación. Tecla es presentada como una impertérrita devota de Pablo y dotada de un compromiso inc ansable por vivir castamente a pesar del constante acoso que amenaza su vida. Sin lugar a dudas, ella es la heroína, y eclipsa a Pablo por su fidelidad y su valentía . Pero la causa del conflicto en la historia no es la relación entre Pablo y Tecla. Más bien, la tensión narrativa procede de la visceral oposición social y civil a permitir que las mujeres elijan una vida de castidad y a la autoridad que esa vida casta les confiere. La historia de Tecla alcanza su clímax cuando, en un acto de desesperación, se bautiza a sí misma en el estadio justo cuando afronta su muerte inminente ante unos leones hambrientos. Una vez más, la intervención divina salva su vida; a continuación, se encuentra con Pablo una última vez y este le encomienda que « vaya a enseñar la palabra de Dios» [11].

Tertuliano, el padre de la Iglesia del siglo II, conocía esta obra y la condenó por dos razones: sabía que el autor era un falsificador y, como otros padres de la Iglesia protoortodoxos, se oponía a que las mujeres

tuvieran autoridad para enseñar (a los hombres) o para bautizar. En su tratado *El bautismo,* Tertuliano dice con toda claridad:

«Ahora bien, el atrevimiento de la mujer que ha usurpado la función de enseñar, está claro que no llegará a arrebatar también para sí el derecho de bautizar, a no ser que, acaso, se presenten algunas nuevas bestias semejantes a la primera, de modo que, como aquella suprimía el bautism o, así alguna de estas lo confiera por sí misma. Y si algunas de estas mujeres defienden los *Hechos de Pablo* (que han sido falsamente titulados) -¡el ejemplo de Tecla!- a fin de poder reivindicar la facultad de las mujeres para enseñar y bautizar, sepan que el presbítero que, en Asia, ha compuesto esta escritura, cubriendo por así decir con el título de Pablo lo que procede de él mismo, convicto y confeso de haber hecho esto por amor de Pablo, ha abandonado el puesto. Porque, ¿cómo parecería creíble que diese a la mujer la potestad de enseñar y bautizar aquel que ni siquiera permitió a la esposa instruirse en todo momento? *¡Cállense* -dice- *y consulten en casa a sus maridos!»* [12].

En este pasaje, Tertuliano pone en tela de j uicio la autenticidad de los *Hechos de Pablo y Tecla,* al tiempo que también expresa su oposición a que las mujeres enseñen y bauticen. Tertuliano cita 1 Corintios 14,32-33 («Cállense ... y consulten en casa a sus maridos») para apoyar su argumento contra la autenticidad de los *Hechos de Pablo y Tecla.* De este modo, apela a otro texto, que él considera genuinamente paulino, para demostrar que el Pablo «real» nunca habría tolerado que las mujeres tuvieran autoridad sobre los hombres. En el argum ento de Tertuliano está implícita la enorme c onfianza que tiene en su capacidad para juzgar lo que es o no auténticamente paulino. Tertuliano está seguro de que Pablo nunca había apoyado que las mujeres desarrollaran funcione s de autoridad eclesiástica.

Aunque ningún especialista actual sostendría la autenticidad de los *Hechos de Pablo y Tecla,* el autor que compuso el texto debe haber tenido una imagen mental de Pablo diferente a la de Tertuliano. Como dice el mismo Tertuliano, cuando el presbítero que falsificó el texto fue cogido, dijo que lo había hecho «por amor de Pablo». Es de suponer que elaboró el retrato de Pablo de tal manera que resultara creíble a otros admiradores del apóstol. Esto significa que otros cristianos opinaban que Pablo habría ciertamente apoy ado e incluso formado a las mujeres como maestras y dirigentes en las comunidades eclesiales. En suma, tenem os pruebas claras de que había cristianos diferentes que tenían imágenes diferentes y rivales

de Pablo, y que uno de los principales puntos de la disputa era la actitud de Pablo hacia las mujeres.

Regresando a las Epístolas Pastorales, tenemos pruebas convincentes de que fueron escritas en el nombre de Pablo para contrarrestar la imagen del apóstol que era difundida por historias como las que encontramos en los *Hechos de Pablo y Tecla*[13]. Su objetivo era proporcionar la descripción definitiva de la vida de Pablo. El legado que Pablo dejó a la posteridad con sus cartas nunca podía haber funcionado como un manual completo capaz de dar orientación sobre todos los asuntos relativos al seguimiento de Jesús. Sus cartas surgieron en contextos muy particulares y fueron escritas a destinatarios muy específicos. En la mayoría de los casos, conocía personalmente a sus destinatarios y podía recurrir al depósito de un conocimiento comúnmente asumido. Pero las c artas llegaron a tener vida propia, porque se las tenía en alta estima, se copiaban y se compartían entre otras comunidades. Al ampliarse el auditorio de las cartas de Pablo, sobrepasando al originario para quien las había escrito, los consej os y las enseñanzas que aquellas c ontenían se hicieron menos transparentes. Con respecto a algunos temas era como si Pablo se contradijera o al menos fuera ambiguo. Se necesitaba un marco interpretativo, es decir, una lente que pudiera orientar las expectativas de los lectores de Pablo[14]. No sorprende, por tanto, que ese marco fuera la vida de Pablo tal como la describían los textos posteriores. Aunque hubiera diferentes imágenes de Pablo en la Iglesia primitiva, su retrato biográfico fue el que finalm ente llegó a dominar la conciencia colectiva del cristianismo: Pablo es el converso. Las semillas de esta imagen pueden encontrarse en el Nuevo Testamento, aunque no tanto en los propios escritos de Pablo cuanto en Hechos y en las Epístolas Pastorales.

Según el orden canónico de los docum entos que forman el Nuevo Testamento, Pablo aparece por primera vez en Hechos 7,58 en la escena del martirio de Esteban. Esteban acababa de terminar un largo discurso en el que, en su mayor parte, cuenta la historia de Israel, pero termina lanzando una serie de acusaciones contra sus oyentes de Jerusalén: «¿Hubo algún profeta al que no persiguieran vuestros antepasados? Ellos mataron a los que predij eron la venida del único justo, a quien ahora vosotros habéis entregado y asesinado. ¡Vosotros, que recibisteis la ley por medio de ángeles, pero que nunca la habéis cumplido!» (Hechos 7,52-53). Como era de esperar, el público se enfureció al oír estas palabras. En ese instante,

Esteban tiene una visión del Jesús celestial, pero la muchedumbre se precipita sobre él, lo arrastra fuera de la ciudad y lo lapida; en este punto leemos en el texto: «Los que participaban en el hecho pusieron sus ropas a los pies de un joven llamado Saulo... Saulo estaba allí dando su aprobación a la muerte de Esteban» (7,58b; 8,1). Así pues, Saulo no participa directamente en la lapidación, pero la contempla aprobándola. (El hecho de que los participantes dejaran sus ropas «a los pies» de Saulo indica que este tenía algún tipo de autoridad.) Mientras otros entierran a Esteban, Pablo comienza su infame persecución de la Iglesia en este punto del relato: «Asolaba la Iglesia: irrumpía en las casas, apresaba a hombres y mujeres y los metía en la cárcel» (8,3). El resto de Hechos 8 no dice nada sobre Saulo; en su lugar, el narrador vuelve a centrar su atención en Felipe y los apóstoles de Jerusalén, Pedro y Juan, y en el éxito de sus esfuerzos misioneros. Saulo vuelve a aparecer en 9,1, donde se le describe «respirando amenazas de muerte contra los discípulos del Señor».

Tras esta nueva presentación, se cuenta el famoso relato de la conversión de Saulo. A lo largo del capítulo 9 acontece todo lo siguiente: Saulo se encuentra con Jesús, un resplandor lo deslumbra, se oye la voz de Jesús y Saulo queda ciego durante tres días; Saulo entra en la ciudad de Damasco, donde se encuentra con un discípulo llamado Ananías, a quien Jesús le había ordenado que se reuniera con Pablo; Ananías cura la ceguera de Saulo, que es inmediatamente bautizado, e inmediatamente también, tras su bautism o, comienza a proclamar en las sinagogas de Damasco que Jesús es el Mesías, lo que provoca el complot de los judíos de la ciudad para matarlo; afortunadam ente , se escapa con la ayuda de « sus discípulos» , que lo baj an en una cesta por la muralla de la ciudad; se va a Jerusalén para unirse a los discípulos; inicialm ente le tienen miedo, pues piensan que está simulando su compromiso por haber sido antes un perseguidor tan celoso; finalmente, Bernabé convence a los apóstoles de la sinceridad de Pablo y, así, se une a ellos en su predicación en Jerusalén; por últim o, lo despiden para que se vaya a Tarso. Resulta interesante que lo único que no ocurre en el capítulo 9 y que cabría esperar es el cambio de nombre de «Saulo» por el de «Pablo», algo que sucede de repente y sin explicación alguna en 13,9.

A diferencia de los demás apóstoles, el relato de Pablo no comienza a partir de su transformación en un discípulo de Jesús. Más bien, Pablo llegó a ser un apóstol solo tras la muerte de Jesús, en virtud de un encuentro con Jesús resucitado. Por consiguiente, Pablo no entra en el relato de los

orígenes cristianos antes de que se convirtiera en un seguidor de Jesús, como es el caso de Pedro y de los demás apóstoles, cuyas vidas anteriores a Jesús son, al parecer, irrelevantes para la autocomprensión cristiana posterior. Tanto por Hechos como por su propia explicación, Pablo había sido un enemigo de los seguidores de Jesús, y en sus cartas él mismo reconoce que había perseguido a la Iglesia. Así pues, el viraj e de Pablo hacia Jesús fue un giro de ciento ochenta grados; al convertirse en un partidario de Jesús, llegó a situarse en las antípodas de lo que había sido anteriormente. Esta transformación de pecador-a-santo se constituyó en el paradigma de la conversión cristiana. De este modo, el centro de la imagen de Pablo en su retrato tradicional lo ocupa su repentina y milagrosa conversión. Esta es la clave para entender por qué Pablo llegó a transformarse en el ej emplo de la vida cristiana.

La importancia de la conversión de Pablo en el retrato lucano de Hechos es evidente: se cuenta en tres ocasiones. Además de contarse en el capítulo 9, la historia es puesta en labios de Pablo durante dos discursos en los que el apóstol tiene que defenderse de las acusaciones de los judíos (Hechos 22,3-16; 26,9-18). En estos dos discursos, coherentes con la versión narrativa más extensa del capítulo 9, Pablo sitúa su encuentro con el Jesús re sucitado en el contexto de su ansiedad por perseguir a la Iglesia. También en coherencia con el capítulo 9, el relato que hace Pablo de su conversión incluye la mención de cómo los judíos se volvieron contra él; el perseguidor, inmediatamente después de la conversión, se convierte en el perseguido. En efecto, desde el momento de su conversión al «Camino», no hay prácticamente un instante en el que Pablo se vea libre de la persecución de los judíos, aunque unos pocos judíos «buenos» le ayudan en algunas ocasiones.

Desde una perspectiva literaria, no hay duda de que Lucas modeló muchos aspe ctos del retrato de Pablo en Hechos a partir del relato que sobre Jesús encontramos en los evangelios. La historia de Pablo en Hechos gira en torno a Jerusalén mucho más de lo que sugieren sus cartas, y es el templo el que se convierte en el lugar donde se intensifica el conflicto entre Pablo y las autoridades. Pablo es un predicador y maestro itinerante que intenta convencer a su pueblo (es decir, a los j udíos, a pesar de su identidad como apóstol de los paganos) de la validez de su mensaje. Aunque logra unos cuantos seguidores entre los judíos, la mayoría se hacen adversarios exacerbados, hasta el punto de querer acabar con su vida. Tal vez, lo más

importante sea el hecho de que las gentes y las autoridades judías son mucho más agresivas e intimidatorias que las gentes y las autoridades romanas, exactamente al igual que ocurre con Jesús tal como es presentado en el evangelio de Lucas.

Así pues, ya vemos en el Nuevo Testamento el comienzo de la creación del estereotipo literario y teológico de los j udíos como categóricamente opue stos a todos y a cada uno de los creyentes en Jesús -y este estereotipo no solo aparece en la narración del relato evangélico, sino también en el relato de los orígenes cristianos tal como es contado en Hechos-. Este estereotipo de los judíos y del j udaísmo en la literatura cristiana primitiva acabará contribuyendo a un elemento esencial de la autocomprensión cristiana como desarrollo del primero, a saber, que el cristianism o representa lo que el j udaísmo aspiraba a lograr, pero nunca pudo conseguir. Este sentido del cristianismo-como-judaísmo-perfeccionado se convierte en una comprensión del cristianism o como todo lo que no es judaísmo. Las dos religiones se encuentran en oposición antitética. Por consiguiente, el que se convierte del judaísmo al cristianismo es el que se transform a del peor tipo de pecador en el tipo más glorioso de santo.

¿Quién mejor que Pablo representaría el modelo de converso cristiano? Ahora bien, Pablo no podría haber servido de m odelo tan perfecto de no ser por Hechos, las Epístolas Pastorales y el de sarrollo de una lente cristiana específicamente occidental, que hicieron de la experiencia de la conversión el elemento central de la identidad cristiana. Si la tradición cristiana hubiera dependido solamente de las cartas paulinas no disputadas, re sulta difícil imaginar cómo podría haberse construido en primer lugar el retrato de un Pablo converso. Pablo no se aplica el vocabulario de la conversión en sus escritos no disputados. Nunca usa el vocabulario del arrepentimiento para hablar de sí mismo, sino que lo emplea para convencer a sus seguidores paganos de su necesidad. Ciertamente, Pablo habla de que había perseguido a la Iglesia antes de encontrarse con Jesús resucitado15, pero este parece ser el único comportamiento anterior del que se avergüenza. En todas sus reflexiones autobiográficas, Pablo se presenta como un hombre que está libre de pecado. Como dice de sí mismo en Filipenses 3,6, « del todo irreprochable en lo que se refiere al recto cumplimiento de la ley» . En 2 Corintios 11,22-23, cuando se siente impulsado por la competencia apostólica en Corinto a compararse con otros maestros, escribe: « ¿Que son

hebreos? También yo. ¿Que pertenecen a la nación israelita? También yo. ¿Que son descendientes de Abrahán? También yo. ¿Que están al servicio de Cristo? Pues aunque sea una insensatez decirlo, más lo estoy yo» . Y sigue hablando de las muchas cosas que ha soportado, presentándose como un fiel coherente e impecable, de virtud sólida.
En contraposición, 1 Timoteo coloca las siguientes palabras en labios de Pablo:

« Doy gracias a Cristo Jesús, nuestro Señor, que me ha sostenido con su fuerza y se ha fiado de mí, confiándome este ministerio. Y eso que antes fui blasfemo y perseguí a la Iglesia con violencia. Pero como estaba sin fe y no sabía lo que hacía, Dios, nuestro Señor, tuvo misericordia de mí y me colmó de su gracia junto con la fe y el amor que me une a Cristo Jesús. Es esta una palabra digna de crédito y que debe aceptarse sin reservas, a saber, que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, entre los cuales yo soy el primero. Precisamente por eso Dios me ha tratado con misericordia, de manera que Cristo Jesús ha puesto de manifiesto su generosidad conmigo antes que con nadie, para ejemplo de quienes, creyendo en él, alcanzarán la vida eterna (1,12-16, BTI).

Al presentarse como « el primero» entre los pecadores, el Pablo de las Epístolas Pastorales se cataloga como un converso, un pecador salvado de su pecado por la misericordiosa intervención de Jesucristo16. A diferencia de su autodescripción en Gálatas 2,15 como uno de aquellos que son «judíos de naturaleza y no pecadores paganos», pero en coherencia con el retrato de Hechos, el dato de que Pablo hubiera hostigado a los seguidores de Jesús se toma como representativo de toda su vida anterior, de modo que Pablo es ahora juzgado como « el prim ero» entre los pecadores. En suma, el retrato de Pablo como el converso por antonom asia surge en fechas tempranas, pero esta imagen no tiene su origen en las cartas paulinas, sino en otras fuentes.

Agustín

Con la estabilización del canon del Nuevo Testamento en el siglo IV -asegurándose así que Hechos y las Epístolas Pastorales se leyeran sinópticamente con las otras cartas paulinas-, el escenario estaba preparado para la intervención de Agustín, a quien, probablemente más que a cualquier otro, hay que reconocerle el mérito de consolidar la imagen de Pablo el converso en la tradición cristiana. El mismo Agustín es recordado

como el converso por excelencia -y por buenos motivos-. Agustín transformó la experiencia de su lucha por llegar al cristianismo en un manifiesto teológico sobre la conversión cristiana con su autobiografía espiritual, las *Confesiones.* Especialmente con la ayuda de Pablo y de los salmos -leídos a menudo sinópticamente como si fueran una sola voz que implora la salvación a Dios-, las *Confesiones* exploran con excepcional sinceridad las luchas del yo interior de Agustín, sobre todo el conflicto que bramaba en su interior entre seguir la elevada vida del espíritu y las instigaciones más m ezquinas de la carne. Al proceder así, Agustín legó a las generaciones futuras la conciencia introspectiva de Occidente que llegaría a ser la medida de la autenticidad religiosa, moral y psicológica. Pero lo que más nos interesa aquí es c onstatar cómo los influyentes diálogos interiores de Agustín llegaron a concretar una lectura particular de las cartas de Pablo en la que su conversión se entendió como la clave de su te ología

En el libro 8 de las *Confesiones,* Agustín nos cuenta que su gran transformación aconteció al obedecer la voz que misteriosamente le decía: «Toma y lee» ; luego, abre el libro al azar y se encuentra con Romanos 13: « *N*ada de comilonas ni borrachera, nada de lujurias ni desenfrenos, nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus deseos» (vv. 13-14)[17]. Pero, a decir verdad, no es tanto Romanos 13 el texto que impregna el relato de su conversión cuanto Romanos 7:

«Quisiera hacer el bien que deseo y, sin embargo, hago el mal que detesto. Ahora bien, si hago lo que detesto, no soy yo quien lo hace, sino el pecado que se ha apoderado de mí. En resumidas cuentas, constato la existencia de esta regla: que deseo hacer el bien, pero es el mal el que me domina. En mi interior humano me complazco en la ley de Dios; en mi cuerpo, sin embargo, experimento otra ley que lucha con los criterios de mi razón: es la ley del pecado, que está en mí y me tiene encadenado. ¡Infeliz de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo portador de muerte? A Dios se lo agradeceré por medio de Jesucristo, Señor nuestro» (vv. 1925, BTI).

Casi intuitivamente, los lectores modernos entienden estas palabras como un reflejo de las propias luchas interiores de Pablo, consideradas como representación de las luchas de todos los seres humanos. Pero de no ser por Agustín, estas intuiciones tan claras serían más bien dudosas. Quienes han estudiado seriamente las cartas de Pablo, tanto en la

antigüedad como en la actualidad, reconocen y sostienen con frecuencia otras opciones interpretativas. Orígenes, probablemente el biblista cristiano más importante de la antigüedad -que escribió su *Comentario a Romanos* un siglo antes de Agustín-, entendía que Romanos 7 era una forma de discurso de caracterización en el que Pablo asume la voz de una persona en diferentes etapas de su desarrollo moral, consignando una de ellas en los vv. 14-15 y otra en los vv. 17-25 [18]. Orígenes pensaba que era imposible que Pablo hablara autobiográficamente en Romanos 7 debido a lo que dice en el v. 9: «Vivía yo un tiempo sin ley». Puesto que Pablo nació y se crió como judío, nunca pudo haber un tiempo en el que Pablo pudiera describirse como « sin ley» , ya que, sin duda alguna, fue educado en ella. Orígenes concluye, por consiguiente, que Pablo debe hablar aquí en nombre de otros por obj etivos pedagógicos.

Agustín, sin embargo, interpretó este texto como reflejo de las luchas personales de Pablo. Llegó casi a identificar la experiencia de Pablo con la suya, y sostenía que la experiencia que Pablo expresa con la frase « hago el mal que detesto» era ilustrativa de la naturaleza de la condición humana como consecuencia de la caída de Adán. A pesar del esfuerzo extraordinario del apóstol por hacer el bien, descubrió que no podía hacerlo. Así es el ser humano que vive en la carne, y la prueba de estar atrapado en la carne es el deseo sexual. Agustín interpreta Romanos 7 como reflej o del conflicto que él experimentó entre la « carne» y el « espíritu» ; esta es la concepción que impregna las *Confesione*[s19].

Agustín pensaba que la ley es buena en la medida en que educa a la persona para que pueda percibir el pecado y desear liberarse de él. A través de la ley se llega a conocer el pecado y a conocerse a uno mismo como pecador. Sin embargo, este conocimiento no capacita para liberarse del pecado; más bien, la conciencia del pecado producida por la ley capacita a los seres humanos simplemente a reconocer su humilde suerte y su naturaleza pecadora. Según Agustín, una persona que de forma voluntarista intenta oponerse al pecado adecuando su voluntad a la ley de Dios, fracasará -esta no es la finalidad de la ley de Dios; la función de la ley de Dios es enseñar a los seres humanos la humildad, no el modo de dejar de pecar-. Por consiguiente, dice Agustín, enmendarse del pecado no depende tanto de la obediencia a la ley cuanto de convertirse a Dios para pedirle ayuda y, una vez que nos convertimos a Dios, nos hallamos *sub gratia*, « bajo la gracia» .

« Cuando uno cae en la cuenta del grado de postración en que está sumido y de que por sí mismo no es capaz de levantarse, implora el auxilio del Libertador. Es entonces cuando llega la gracia con la remisión de los pecados pasados, auxilia a quien intenta re surgir, le concede el amor a la justificación, y así desaparece todo temor. Cuando esto tiene lugar mientras permanezcamos todavía en esta vida, algunos deseos de la carne siguen luchando contra el espíritu, para inducirlos al pecado. Pero como el e spíritu no llega a darles consentimiento, porque se halla afianzado en la gracia y en el amor de Dios, deja de pecar» [20].

La cuestión es que el estudio que Agustín hizo de Pablo y las interpretaciones que deduj o de él llegaron a enredarse completamente con su forma de entender su cambio religioso. Vio su propia conversión al cristianismo reflejada en la (supuesta) conversión de Pablo, y, de este modo, las cartas paulinas se convirtieron en un acceso a la experiencia de transformación del apóstol, como también en una guía para quienes aspiran a convertirse verdaderamente al cristianismo[21].

Agustín era un buscador de lo religioso; era muy consciente de su búsqueda e spiritual. En las *Confesiones* nos cuenta la historia de esta búsqueda, incluyendo las diferentes etapas por las que pasó antes de convertirse al cristianismo. Aunque fue bautizado de niño, se apartó del cristianismo ortodoxo de su madre (su padre no era cristiano). Con dieciocho años se hizo maniqueo y fue un defensor del maniqueísmo durante casi una década. Posteriormente, se fascinó por las doctrinas ne oplatónic as.

Así pues, Agustín no solo conocía otras opciones religiosas, sino que exploró personalmente algunas de ellas. Con suma seriedad y sinceridad, intentó conformar su vida a las doctrinas que hallaba tan convincentes. Agustín deseaba dominar sus deseos carnales y exploró diferentes opciones para curarse. Ante todo, le preocupaba vencer en su lucha con la concupiscencia. Cuando abrazó el cristianismo, pudo legítimamente reivindicar el e status propio de un converso; él mismo había elegido conscientemente esta religión, por lo que tuvo que rechazar de forma explícita otras opciones religiosas.

Desde la perspectiva de Agustín, Pablo era un espíritu gemelo. Si bien la imagen de Pablo el converso estaba ya bien formada en su época, Agustín elevó su relevancia hasta un grado sin precedentes, en gran medida por la relación personal que sentía con Pablo. Así como Agustín estaba

acosado por cuestiones teológicas a las que no podía dar una respuesta adecuada el maniqueísmo, a Pablo le preocupaban una serie de problemas teológicos cuya respuesta no podía encontrar satisfactoriamente en el judaísmo. De igual modo que Agustín oyó que Dios le llamó a través de las palabras de Pablo de Romanos 13, también Pablo oyó que Dios le llamó mediante las palabras de Jesús (en Hechos 9,20). Finalmente, el aspecto común que más claramente compartían ambos era la pacificación de sus luchas espirituales internas mediante su conversión al cristianismo. Y si bien Agustín no dice que había tenido una visión de Jesús re sucitado en el tiempo de su conversión, no obstante, creía que esta era el resultado de una intervención divina . Desde la perspectiva de Agustín, tanto su conversión como la del apóstol eran consecuencia de la gracia divina. Más allá del hecho generalizadamente reconocido de que Pablo se había «convertido» del judaísmo al cristianismo, Agustín creía que las palabras de Pablo delataban el conocimiento profundo de sus anhelos espirituales personales.

La fusión que Agustín hizo entre Pablo y él mismo llegó a convertirse en el m odelo por el que se mediría la futura experiencia religiosa en el cristianismo occidental. Además, el tipo de experiencia e spiritual presente en las *Confesiones,* que se suponía que era el mismo que Pablo re flej aba en sus cartas, llegó a ser crucial para la identidad cristiana en general. La experiencia de la conversión se convirtió en elemento basilar para la autocomprensión cristiana. En la im aginación cristiana oc cidental, la conversión llegó a ser un componente fundam ental de la experiencia religiosa cristiana, a pesar de que, en la inmensa mayoría de los casos, los cristianos lo eran por nacimiento y, por consiguiente, no habían experimentado formalmente ninguna conversión religiosa. En la tradición cristiana occidental, la conversión llegó a ser sinónimo de la religión auténtica, cuyo objetivo inmediato era controlar el deseo de pecar. Ahora bien, esto no se logra mediante la voluntad del individuo, sino a través del compromiso con Jesús, que es quien quita el pecado.

Agustín, y por consiguiente el cristianismo occidental después de él, entendió el judaísmo de Pablo como una opción religiosa inferior que el mismo Pablo había rechazado tras convertirse en cristiano. De este modo, gran parte de lo que Pablo dice en sus cartas se interpretó como una crítica al j udaísm o en cuanto tal, puesto que se entendía que la transformación religiosa del apóstol había supuesto el descubrimiento de lo que había de esencialmente erróneo en su religión anterior. Aceptar a Jesús era aceptar el

cristianism o, y aceptar el cristianism o exigía el rechazo concomitante del judaísmo, una fórmula en la que el judaísmo representa la forma de expresión religiosa errónea en general.

Agustín desarrolla algo conocido como la « doctrina del testimonio» , que ayudó a asegurar una concepción del judaísmo como el paradigma del tipo erróneo de religión, aunque su visión del error judío era más benevolente que la de los que llegaron posteriormente. Agustín sostenía que habría que permitir que los judíos siguieran viviendo como tales en el ámbito de la cristiandad, aunque en un estado de abyección; su continuada existencia servía principalmente a dos obj etivos: testimonio y contraste. En primer lugar, porque la Biblia judía era esencialmente la misma que el Antiguo Testamento cristiano, y, puesto que los judíos no creían que Jesús era el Mesías profetizado en la Escritura, la conservación j udía de la Escritura era una prueba de que los cristianos no habían inventado las profecías sobre Jesús posteriormente. La ceguera de los judíos ante las profecías supuestamente obvias sobre Jesús en sus Escrituras, los constituía precisamente en un testimonio exterior con respecto a la verdad del cristianismo.

En segundo lugar, el hecho de que los judíos no creyeran en Jesús, junto con su determinación a observar la « ley» en un sentido literal, significaba que estaban fuera de la comunidad de la salvación. Su falta de fe en Jesús significaba, literalmente, que no tenían fe en absoluto. En cambio, se afanaban por llevar a cabo las «obras de la ley» , inconscientes de que nada conseguían con ello. Puesto que, para Agustín, la salvación procede exclusivamente de la fe -«salvados por la fe, no por las obras» -, los judíos estaban condenados, y ni siquiera lo sabían, dada la total ceguera que tenían con respecto al amor y la gracia de Dios[22]. Así pues, los judíos y el judaísm o servían de contraste para el cristianism o y de advertencia para los cristianos del destino que aguarda a los que se sitúan fuera de la Iglesia.

Agustín fundamentaba la doctrina del testim onio en el salmo 59,12: « No los mates, para que no olviden tu ley; dispérsalos con tu poder» [23]. En muchos aspe ctos, Agustín toma estas palabras en sentido estrictamente literal. « No los mates» signific aba que los cristianos no podían matar a los j udíos, aunque tenían que mantenerse en un estado de degradación y de humillación tanto como advertencia para los cristianos como para representar su rechazo por Dios. Este argum ento, en efecto, llegó a ser la políti c a judía de los dirigentes cristianos durante siglos. Pero Agustín

también interpretó literalmente la última parte del versículo. No solo había que proteger a los judíos, sino también su práctica de la ley judía. A pesar de que la observancia de la ley no les beneficiaba en nada y su interpretación literal los mantenía ciegos con respecto al verdadero signific ado de la Escritura, la observancia de la Torá hacía posible que la Escritura se personificara como un testigo vivo; los judíos servían como « letras vivas de la ley» , que al tiempo que corroboraban la verdad del fiel cristiano y de la promesa de la salvación, también les mostraban las consecuencias que aguardan al infiel[24].

La c onexión que Agustín establece entre su experiencia de conversión y la de Pablo, y su lectura del judaísmo mediante el filtro paulino, crean las bases para la interpretación posterior de Pablo. Dado que Agustín ha sido el teólogo más influyente en la historia del cristianismo, su interpretación de Pablo es la que ha dominado desde entonces.

Lutero

En el siglo XIII, un judío llamado Saulo de Montpellier se convirtió al cristianismo. Tomó el nombre de Pablo Cristiano. Se hizo fraile dominico y fue un activo predicador entre de stinatarios j udíos, con cuyos líderes más relevantes tuvo grandes debates, con la esperanza de que se convirtieran. En contraste con la posición de Agustín, para quien no había que evangelizar a los j udíos, puesto que estos tenían que seguir siendo tales como testimonio de la verdad del cristianismo, los frailes mendicantes del período medieval trataban activamente de convertirlos.

Aunque la actitud de Lutero hacia los judíos cambió significativamente de la benignidad en su juventud a la hostilidad estridente en su vida posterior, siempre rezó por su conversión. Equiparaba a los papistas con los j udíos, considerando a ambos agentes del diablo. Ciertamente, el judaísmo se había c onstruido desde mucho tiempo atrás en oposición al cristianismo. Cientos de siglos de predicación cristiana contra los j udíos, j unto con las ya inveteradas acusaciones contra ellos por autocomprenderse como activos perseguidores de los cristianos, como ya lo habían sido de Cristo, habían inculcado entonces una virulenta forma de antisemitismo en Europa, entre cuya población cristiana no existía precedente alguno en la antigüedad. Cuando se produj o la Reforma protestante en el siglo XVI, ya llevaban circulando desde cuatro siglos antes las acusaciones de que los judíos mataban a los niños cristianos, se bebían su sangre y la cocían con el *matzá*

en la Pascua[25]. No sorprende, entonces, que Lutero viera a los judíos como los enemigos del cristianismo y predicara que serían condenados a las llamas del infierno a menos que se convirtieran. Pablo era para él el modelo ideal de conversión, al dej ar de ser un fariseo celoso que perseguía a la Iglesia para ser su mayor evangelizador.

La vida y los escritos de Pablo ya form aban parte fundam ental de la doctrina cristiana cuando llegó Lutero. Pero más que cualquier otro, fue él quien de finitivam ente estableció el marco de lectura de Pablo que llegó a ser tan esencial para la identidad prote stante . Fue Lutero quien transform ó el concepto de la justificación por la fe en el Evangelio.

Al igual que Agustín, Lutero tuvo una experiencia de transformación que fue provocada por su lectura del apóstol, aunque hay algunas diferencias. La experiencia de Lutero no fue una conversión de una tradición religiosa a otra. Más bien, fue la materialización de un cambio de vida; de ahí que a menudo se hable de ella como un « descubrimiento» . No obstante, no fue un acontecimiento menos relevante. El texto específico que inspiró el descubrimiento de Lutero no fue Romanos 13, como en el caso de Agustín, sino Romanos 1,17: « Pues la justicia de Dios se revela en él [en el Evangelio] de fe en fe, como está escrito: “El justo vivirá por la fe”» . Sería una ligera exageración afirmar que de las reflexiones meticulosas de Lutero sobre este versículo surgió toda la teología de la Reforma.

Según él mismo cuenta, Lutero estaba atormentado por la expresión «la justicia de Dios» , porque creía que significaba la justicia divina en el sentido de castigo de todos los pecadores, y él era un pecador. Él, que era un « monje impecable» , « se hallaba ante Dios como un pecador con una conciencia extremadamente angustiada» , creyendo que nunca serían lo bastante suficientes sus buenos esfuerzos por comportarse de un modo agradable a Dios[26]. Odiaba a Pablo por decir eso, y odiaba la idea de que el Dios de la ira vendría para castigar a los pecadores. Tenía miedo a ser condenado al castigo eterno en el juicio final, que, como Pablo, creía que era inminente[27].

Lutero cuenta que meditaba noche y día sobre Romanos 1,17 hasta que le quedó claro que « la justicia de Dios» no se refería a la j usticia divina -es decir, que no era un atributo de Dios-, sino a la j usticia imputada al creyente mediante la fe. El cristiano era el destinatario pasivo de esta justicia; los cristianos no se hacían justos como consecuencia de sus buenas

obras. La clave para entender « la j usticia de Dios» procedía del versículo de Habacuc citado por Pablo: « El justo vivirá por la fe» .

« La expresión “justicia de Dios” -decía Lutero- solía fulminar mi corazón como un rayo. Cuando bajo el papado leía: “Líbrame en tu justicia” [salmo 31,1]... pensaba inmediatamente que la justicia era la inexorable ira de Dios, con la que él castigaba el pecado. Odiaba a san Pablo con todo mi corazón cuando leía “la justicia de Dios se revela en el Evangelio”. Pero después, cuando vi cómo seguía, a saber, que estaba escrito que “el justo vivirá por la fe”, y además consulté lo que decía san Agustín sobre el pasaje, me llené de alegría, pues aprendí y vi que la j usticia de Dios es su misericordia, mediante la que nos considera y nos mantiene justos. Y esto me reconfortó» [28].

En otro lugar, Lutero aclara que entiende Romanos 1,17 en el sentido de una j usticia pasiva mediante la que un Dios benevolente corrige a una persona para que se salve. Lutero dice que « esta frase de Pablo fue para mí la verdadera puerta de entrada al paraíso» [29]. Y puesto que Lutero era un hombre que sentía que Satanás estaba siempre preparado para apoderarse de él, esa c onfianza le produjo un enorme alivio en su conciencia angustiada[30]. Después de todo, fue por ese temor por el que abandonó sus estudios de Derecho para ingresar en la orden de los agustinos. (Juró hacerse monje después de que un rayo estuviera a punto de fulminarlo cuando un día caminaba hacia su casa.)

Como Krister Stendahl ha sostenido muy convincentemente, fue la conciencia profundamente angustiada de Lutero la que proporcionó el fundam ento estructural a la lectura moderna de Pablo. La lucha interior de Lutero le llevó a preguntarse « ¿cómo puedo encontrar a un Dios misericordioso?, que tanta importancia tenía en su lectura de la Biblia. Según Stendahl, la pregunta de Lutero era la cuestión teológica del momento. « El autoanálisis profundo alcanzó una intensidad desconocida hasta entonces» [31]. El mensaje de Pablo, según Lutero, de que uno es justificado por la fe en Cristo sin las obras de la ley, debe de haber resultado una respuesta enormemente tranquilizadora y liberadora. Así fue en el caso de Agustín, pero parece que fue superior en el caso de Lutero. En última instancia, tuvo más influencia. Lutero c onvirtió « la cuestión abstracta de un Dios justo en una búsqueda *existencia!* que concernía al ser humano en su *totalidad,* incluyendo el pensamiento y la acción, el alma y el cuerpo, el

amor y el sufrimiento. La búsqueda de la salvación no estaba reservada solam ente al intelecto» 32.

Al llegar Lutero, hacía ya mucho tiempo que Pablo era *el* apóstol para los teólogos cristianos y Agustín su lector más influyente, pero la lectura paulina del primero sobrepasaría a la tradición considerablemente. Con respe cto a la salvación, la te ología cristiana enseñaba que los cristianos, cuando se encontraran en el día del juicio final ante Cristo, serían juzgados de acuerdo con las buenas obras que habían hecho. La justicia que procedía de la fe en Cristo no hacía en sí ni por sí justa a una persona, sino que creaba la base mediante la cual el cristiano podía llegar a ser justo. En contraposición, Lutero enseñaba que la justicia se hallaba « ya *ahora*... recibida mediante la fe» [33].

Lo que desató el descubrimiento y la oposición de Lutero a Roma fue la controversia de la venta de las indulgencias. Las indulgencias habían sido una práctica habitual de la Iglesia en los tiempos de los rumores iniciales de la Reforma, pero se habían convertido en un problema por el uso corrupto e interesado que la Iglesia hacía de ellas. En sentido estricto, las indulgencias form aban parte del sistema eclesiástico de arrepentimiento y perdón. Se desarrollaron para mitigar los castigos más severos exigidos para cumplir la penitencia. Se podía obtener una indulgencia mediante actos especiales de ayuno, oración, retiro, donativos, etc. Pero, en la época de Lutero, la Iglesia estaba fomentando la venta de indulgencias con vistas a conseguir dinero para la construcción de la basílica de San Pedro en Roma. Las indulgencias se habían convertido más en un método de recaudación de fondos que en un medio para ayudar a los individuos a hacer penitencia por sus pecados; peor aún, las indulgencias se habían convertido en salvación por un precio.

En sus 95 tesis, Lutero protestó contra este pérfido abuso de las indulgencias. Dada la situación, podemos entender por qué las cuestiones del pecado, la gracia, el perdón, el arrepentimiento y la salvación llegaron a ser tan fundam entales en su pensamiento. En este contexto desarrolló Lutero la doctrina de la justificación por la fe, que él proclamaba como el mensaje central de la fe cristiana. Se puede ver la centralidad absoluta de la justificación en sus lecciones o conferencias sobre Romanos y Gálatas, pero la idea impregna todos sus escritos.

Para el propósito del análisis que estam os haciendo, podem os resumir el tema de la justificación por la fe como sigue: la ley -que Lutero entendía como ley mosaica y ley en general- no era la guía para vivir una vida digna

de Dios. Solo fue concebida para mostrar a los seres humanos lo irremediablemente pecadores que son. En el *Prefacio al Antiguo Testamento* dice:

« Vemos, pues, que estas y tantas otras diversas leyes de Moisés no fueron promulgadas con el único obje to de que nadie se elija su propio modo de hacer el bien o vivir correctamente, como se dij o antes, sino para que la empecinada ceguera tuviera que reconocerse a sí misma y sentir su propia incapacidad y nulidad para hacer el bien, y de esa forma fuese obligada e impulsada mediante la ley a buscar algo más que la sola ley y la propia capacidad, es decir, la gracia de Dios prometida en el Cristo que habría de venir. Pues toda ley de Dios es buena y correcta, aunque solam ente ordene c argar estiércol o recoger paja. Pero, por eso, no puede ser piadoso ni de buen corazón quien no cumpla o cumpla a disgusto con esa buena ley. Consecuentemente, todo hombre por naturaleza puede cumplir la ley solo a disgusto. Por eso debe reconocer y sentir su propia maldad, por medio de la buena ley de Dios, y suspirar y anhelar el auxilio de la gracia de Dios en Cristo» [34].

La hipótesis de trabajo de Lutero era que el pecado original destruye la naturaleza humana, y, por eso, los seres humanos no pueden hacer de buena gana nada bueno. La ley no hace buenos a los seres hum anos, pues aunque estos la sigan, lo hacen a disgusto o por razones erróneas. Así pues, no pueden ser realmente buenos.

Stephen Westerholm lo expresa de la siguiente forma: « Como un martillo poderoso, el propósito de la ley es machacar la autojustificación humana y conducir a los seres humanos, una vez conscientes de su pecaminosidad, a buscar la misericordia del Salvador» [35].

Una vez que los cristianos han aceptado su fracaso en realizar algo que les haga justos ante Dios, tienen que rechazar su visión de la ley como un instrumento que les posibilita llegar a ser justos. En cambio, deben reconocer que dependen de Dios y confiar completamente en que Dios hará lo que uno no puede hacer para sí mismo -Dios hará justo al creyente y lo salvará-. Los seres humanos no pueden acercarse por sí mismos a Dios, pero Dios sí llega a ellos. Y la prueba es la encarnación de Jesucristo. Dios, mediante Jesucristo, hace justo al que tiene fe.

El uso que Pablo hace de la figura de Abrahán en Romanos 4, le proporcionó a Lutero la ilustración perfecta de esta teología. Dios llamó a Abrahán, y Abrahán re spondió sin dudar un instante. El patriarca demostró

así su fe absoluta en Dios, y el mismo texto del Génesis dice que «él fue reputado justo» por su fe (Gn 15,6, citado en Rom 4,3.9; Gál 3,6). Pablo sigue comentando que la Biblia afirma esto antes de que se ordenara a Abrahán que se circuncidara, y el apóstol interpreta que este pasaje significa que Abrahán era justo antes de que hiciera alguna «obra». Con otras palabras, Dios lo juzgó justo independientemente de que cumpliera unos mandamientos, por ej emplo, la circuncisión, solamente por su fe absoluta y total en Dios.

Según Lutero, esta justicia que Dios lleva a cabo en quienes creen en Jesús es, en realidad, un tipo de ficción legal, porque los seres humanos son pecadores por naturaleza. En efecto, el que cree en Jesús es tan pecador como el que no cree. Esta idea es captada en la famosa frase de Lutero, *«simul iustus etpeccator»*, «al mismo tiempo pecador y justificado» . Ciertamente, la ley puede seguir desempeñando el papel de ministerio fiscal, de recordatorio constante de la propia naturaleza pecadora, aunque no puede hacer que la gente sea buena. La diferencia entre el creyente y el no creyente reside en que el primero ha sido efectivamente -si no en realidad- hecho justo ante Dios por el sacrificio de Jesucristo, y es esta posición de j usto asignada al creyente la que asegura al cristiano que evitará la ira de Dios y será salvado (véase Rom 1,18). Para Lutero, y para el cristianismo protestante desde entonces, la justicia que proviene de Jesucristo es el resultado de la gracia de Dios. Es totalmente inmerecida, pero, no obstante, Dios concede este don al cristiano.

Obviamente, existe una relación muy estrecha entre la experiencia personal que tiene Lutero de la gracia de Dios y su llegada a la doctrina de la j ustificación por la fe a través de su lectura de Pablo. Esta experiencia tuvo eco en otras personas, por decir lo mínimo, puesto que se convirtió en el mensaj e de la Reforma y es la definición misma del cristianismo prote stante actual, especialmente subrayada en el contexto norteamericano. Aunque nunca ha sido tan central para los católicos como lo es para los protestantes, es un componente importante de la fe católica. En efecto, católicos y luteranos han llegado a conciliarse sobre este tema específico y en 1999 publicaron la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación.*

La justificación por la fe llegó a imponerse como el mensaje central que predicó Pablo. De hecho, llegó a entenderse como el centro del Evangelio cristiano, y todos los grandes reformadores la adoptaron,

incluidos Juan Calvino y John Wesley. Es la lente a través de la que se ha leído a Pablo. El mismo Wesley se «convirtió» -o como él lo describió, sintió su corazón «extrañamente reconfortado» - mientras escuchaba el prefacio de Lutero a la carta de Pablo a los romanos leído en voz alta. (El prefacio sirvió de introducción a la carta de Pablo en la traducción que Lutero hizo del Nuevo Testamento.) Sigue siendo abrumadoramente el paradigma dominante de la interpretación protestante. Pero en el siglo XX comenzó a emerger otra trayectoria de interpretación. Aunque inicialmente estaba mal formada y aún le queda un largo recorrido que hacer, se ha convertido en el gran desafío para el paradigma existente, un desafío en dos frentes: en primer lugar, que Pablo no rechazó su identidad judía porque el judaísmo fuera una religión de las obras, y, en segundo lugar, que la justificación por la fe no es el Evangelio predicado por Pablo; ambos frentes apuntalan la tesis de nuestro libro.

[1] Véase el estudio de Margaret M. MITCHELL, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation,* Westminster/John Knox, Louisville 2002. Mitchell demuestra cómo Juan Crisóstomo, uno de los más importantes padres griegos del siglo IV y un ferviente admirador de Pablo, fue capaz de entretejer diversas tradiciones sobre el apóstol hasta hacer de él una figura extraordinariamente vivida y convincente que se convirtió en el modelo de ser humano para el cristianism o.

[2] CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los corintios* 5,5-7, en *Fuentes Patrísticas,* vol. 4, Ciudad Nueva, Madrid 1994, intr., trad. y notas de J. J. Ayán Calvo, pp. 77-79.

[3] El códice Alejandrino, uno de los más importantes manuscritos de la Biblia cristiana (siglo V), incluye 1 Clemente o *Carta a los corintios.* Para un estudio sobre la relevancia de esta carta, incluido su estatus como Escritura, véase Bart D. EHRMAN, *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew,* Oxford University Press, Nueva York 2003, pp. 141143.

[4] Los *Hechos de Pablo* y los *Hechos de Pablo y Tecla*, junto con la seudónima 3 Corintios, fueron compuestos probablemente en su origen como un único texto por un autor del siglo II. Puede accederse fácilmente a la traducción de estos textos en lengua inglesa en Bart D. EHRMAN (ed.), *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament,* Oxford University Press, Nueva York 2003. En lengua española, véase A. Piñero Sáenz y Gonzalo del Cerro Calderón (eds.), *Hechos apócrifos de los apóstoles,* 3 vols., BAC, Madrid 2005, vol. II.

[5] François BOVON, « Paul comme Document et Paul comme Monument» , en *Chrétiens en conflict: L'epître de Paul aux Galatians,* Essais Bibliques, 13, Labor et Fides, Ginebra 1987.

[6] Ernst DASSMANN, *Der Stachel Im Fleisch: Paulus in Der Frühchristlichen Literatur Bis Irenaeus,* Aschenmdorff, Münster1979.

[7] Karlfried FROEHLICH, «Which Paul? Observations on the Image of the Apostle in the History of Biblical Exegesis» , en Bradley Nassif (ed.), *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Honor of John Meyendorff* Eerdmans, Gran Rapids 1996, p. 289.

[8] Harry Y. GAMBLE, « The Pauline Corpus and the Early Christian Book» , en William S. Babcock (ed.), *Paul and the Legacies of Paul*, Southern Methodist University, Dallas 1990.

[9] Véase 1 Corintios 7, donde Pablo re aliza una extensa reflexión sobre el matrimonio y el celibato. Resulta especialmente iluminador precisamente porque Pablo compara las dos opciones de estilos de vida. Afirma la legitimidad del matrimonio y la sexualidad, especialmente si uno estaba ya casado cuando se hizo creyente -esta persona no debe solicitar el divorcio-. Al mismo tiempo, dice: « El que se casa con su novia hace bien, y el que no se casa hace todavía mejor» (7,38). Pablo también afirma el derecho de los individuos a elegir la abstinencia sexual dentro del matrimonio, en la medida en que estén de acuerdo con ello las dos partes (7,5-7.29). Cf. 1 Timoteo, donde aparentemente se prohíbe la vida de celibato, a menos que se tenga una edad muy avanzada (5,9.14). El matrimonio aparece en la lista de las exigencias requeridas a los varones que desean ejercer un cargo eclesiástico (3,2.9), y a todas las mujeres núbiles, cuya salvación depende de la maternidad (2,15).

[10] *Hechos de Pablo y Tecla*, 9.

[11] *Ibíd.*

[12] TERTULIANO, *El bautismo* 17,4-5, en *Fuentes Patrísticas* vol. 18, Ciudad Nueva, Madrid 2006, intr., trad. y notas de Salvador Vicastillo, pp. 179-181.

[13] Tal es la tesis de MACDONALD en *The Legend and the Apostle.*

[14] Cf. los comentarios de MITCHELL, *Heavenly Trumpet*, p. 381.

[15] Pablo habla de haber perseguido a la Iglesia en los siguientes pasajes de las epístolas no disputadas: Gál 1,13.23; 1 Cor 15,9 y Flp 3,6. En Gál 1,13 y 1 Cor 15,9, Pablo llama a la Iglesia específicamente «la Iglesia de Dios» .

[16] Véase también Tito 3,3.

[17] AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* 8,12.29, trad. de Pedro Rodríguez de Santidrián, Alianza Editorial, Madrid [3]2011, pp. 223-224.

[18] Véase el estudio de la cuestión en Stanley K. STOWERS,*A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, Yale University Press, New Haven 1994, p. 39.

[19] Agustín no tenía una idea clara sobre quién era el « yo» de Romanos 7. Inicialmente, Agustín pensaba que Pablo hablaba en nombre de

alguien que aún no había optado por responder a Dios con fe y, por lo tanto, no había recibido todavía la gracia. Según esta primera interpretación de Agustín, el «yo» remite a Pablo solo en cuanto refleja la experiencia del apóstol antes de recibir la gracia, es decir, antes de su conversión. Véase Paula FREDRIKSEN, « Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self» , *Journal of Theological Studies* 37 (1986) 3-34.

[20] AGUSTÍN DE HIPONA, *Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos,* 12.[1318], trad. de Miguel Fuertes Lanero, en http://www.augustinus.it/spagnolo/esposizione_romani/index2.htm (visitada 18/06/2013).

[21] Véase Paula FREDRIKSEN, « Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self» , *Journal of Theological Studies* New Series 37 (1986) 2026.

[22] Sin embargo, Agustín no percibía en las palabras de Pablo de Romanos 11,26 -« todo Israel se salvará» - la posibilidad de la conversión escatológica.

[23] Según la versión de los LXX.

[24] La frase «letras vivas de la ley» procede de Bernardo de Claraval. Véase JEREMY COHEN, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity,* University of California Press, Berkeley 1999.

[25] Gavin I. LANGMUIR, *History, Religion, and Antisemitism,* University of California Press, Berkeley 1990, pp. 297-301.

[26] Markus WRIEDT, «Luther's Theology», en Donald McKim (ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther,* Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 88.

[27] Heiko A. OBERMAN, *Luther: Man Between God and the Devil,* Yale University Press, New Haven 1989. Oberman afirma que debemos leer a Lutero « en el sombrío panorama del caos de los últimos días y de la inminencia de la eternidad» (p. 12).

[28] Citado en OBERMAN, *Luther,* pp. 153-154.

[29] WRIEDT, « Luther's Theology» , p. 90.

[30] OBERMAN, *Luther,* pp. 102-106.

[31] Krister STENDAHL, « Paul and the Introspective Conscience of the West» , en Id., *Paul among Jews and Gentiles,* Fortress, Filadelfia 1976,

p. 83.

[32] OBERMAN, *Luther*, p. 151 (cursiva en el original).

[33] OBERMAN, *Luther*, p. 153 (cursiva en el original).

[34] Martín LUTERO, *Prefacio al Antiguo Testamento*, p. 5, en https://sites.google.com/site/iglesialuteranariocuarto/biblioteca-martin-lutero/biblioteca-martin- lutero_1521-a-1525 (visitada 18/06/2013).

[35] Stephen WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul: The «Lutheran» Paul and His Critics*, Eerdmans, Grand Rapids 2004, p. 23.

4
Leer a Pablo como un judío

Los intérpretes judíos modernos de Pablo

Durante los dos últimos siglos, han sido mayoritariamente los cristianos, no los j udíos, quienes han leído e interpretado a P ablo. Sin embargo, ya a finales del siglo XVIII, en Alemania, los judíos comenzaron a leerlo, a estudiarlo y a interpretarlo. Aun así, resulta sorprendente lo poco que cambió la imagen de Pablo o los estereotipos del judaísmo perpetuados por la interpretación paulina .

Una breve mirada a dos importantes pensadores judíos que escribieron extensamente sobre Pablo ilustrará el modo en que los estudiosos judíos mantuvieron la imagen del Pablo cristiano[1]. Los teólogos judíos alemanes Leo Baeck (1873-1956) y Martin Buber (1878-1965) eran unos hombres de gran cultura y de alto nivel académico. Los dos sobrevivieron al Holocausto, aunque de formas diferentes. Mientras que Buber se hizo sionista y emigró a Israel, Baeck se quedó en Alemania. Asombrosamente, este último logró sobrevivir en el campo de concentración de Theresienstadt. Ambos estaban bien relacionados dentro de los círculos académicos judíos y cristianos, tenían amigos y colegas que eran cristianos, y publicaban sus obras en lugares que eran leídos por los intelectuales judíos y cristianos de su tiempo. Baeck y Buber querían ofrecer una interpretación de Pablo que fuera creíble tanto para judíos como para cristianos. Desafortunadamente, nunca pudieron superar la controversia j udeo-cristiana; las circunstancias lo hacían imposible .

Baeck dedicó la mayor parte de su energía intelectual a comprender la relación entre el judaísmo y el cristianismo. Su primer libro, *La esencia del judaismo,* publicado en 1905, era una respuesta al libro escrito por Adolf von Harnack en 1901, *¿Qué es el cristianismo?,* aunque su título original en alemán era *Das Wesen des Christentums.* es decir, «La esencia del cristianismo» . En 1938, Baeck publicó un ensayo titulado *Romantic Religion*-, en el que caracterizaba al cristianismo como diametralmente opuesto al judaísmo. Aunque Baeck veía vetas de judaísmo en los escritos

de Pablo, pensaba que este había abandonado su j udaísmo y que, al hac erlo, se había convertido en un « romántico» . Baeck decía que existían esencialmente dos tipos de religión, una clásica y otra romántica: el judaísmo se corresponde con la primera; el cristianismo luterano, o lo que él denominaba « religión paulina» , se corresponde con la segunda. En la religión paulina, según Baeck, el énfasis recae en una realidad ultramundana que suplanta totalmente a la realidad terrenal, dejando desprovista de todo sentido espiritual la vida de cada día. Baeck concluía que la religión romántica carece del componente ético característico de la religión clásica y que, de este modo, hace que sus seguidores lleguen a ser totalmente pasivos y carezcan de ética:

« La salvación que procede de la fe no puede ganarse en modo alguno, sino que es totalmente recibida... Dios la lleva a cabo, como Lutero explicó posteriormente las palabras de Pablo, “en nosotros y sin nosotros”. El ser humano no es más que un mero objeto de la acción de Dios, de su gracia o de su condenación; él no reconoce a Dios, Dios simplemente lo reconoce; él se convierte en criatura de redención o de destrucción, “forzado a la desobediencia” o elevado a la salvación. Es el objeto de la virtud y del pecado -no es su productor, su sujeto-. Es como decir que el ser humano no vive, sino que es vivido, y lo que le queda es simplemente, por decirlo con palabras de Schleiermacher, el «gusto de lo infinito”, es decir, la experiencia viva; el ánimo y la relación em ocional de quien se sabe que es totalmente un obj e to; el sentimiento de fe en el que la gracia está presente o el sentimiento de la carencia de fe en el que predomina el pecado» 3.

Aquí podemos ver que la forma en que Baeck entiende la teología de Pablo depende totalmente de Lutero. Ciertamente, la descripción que hace de esta forma de religión pone de manifiesto su valoración negativa. Cuando Baeck afirma que la persona es « el objeto de la virtud y del pecado» , quiere decir que esta forma de religión romántica, la « religión paulina» , es una religión en la que los seres humanos no son concebidos como seres éticos, porque ellos no son sujetos que actúan, sino que, más bien, son objetos sobre los que se actúa, bien la gracia de Dios o el pecado, y, por consiguiente, no son responsables de sus acciones.

En su obra *Dos modos de fe* -supuestamente escrita en Palestina en 1948, mientras la Liga de Estados Árabes asedia el recién creado Estado de Israel4- Martin Buber, al igual que Baeck, sostenía que el judaísmo y el cristianismo representaban dos formas de religión completamente

diferentes, aunque estaban entretejidas históricamente. Pero Buber no explicaba la diferencia recurriendo al concepto de romanticismo. Más bien, la diferencia reside en el helenismo. « El judaísmo helenista de cuño corriente, tal como lo conocemos, por ejemplo, por lo que dice Josefo sobre su modo de pensar..., se complacía asociando a Dios con el poder del destino, que provoca el sufrimiento del justo» 5.

Buber no es el primero en hablar de la influencia del helenismo en el judaísmo antes de la época de Pablo; de hecho, toma esta idea de los biblistas protestantes. Pero Buber formula la relevancia del helenismo de un modo diametralmente opuesto a sus contemporáneos cristianos. Buber subraya el concepto helenista de destino porque, según comenta, este concepto -que anteriormente era extraño al judaísmo- ayudaba a explicar el aparentemente interminable sufrimiento que Israel había soportado durante siglos y que parecía haber alcanzado un nivel insoportable baj o la ocupación romana. Esta situación provocó que algunos judíos helenizados, como Pablo, desarrollaran el sentido de un enorme « abism o» , como Buber lo denomina, « lleno de ira» . Buber ve esta idea reflej ada en las palabras de Pablo: «Pues la ira de Dios se ha revelado desde el cielo contra toda impiedad y maldad de aquellos que por su maldad eliminan la verdad» (Rom 1,18, NRSV). Según Buber, mientras que Israel había disfrutado anteriormente del amor y la protección de un Dios que había creado a los seres humanos a su imagen, y, por consiguiente, no tenía una especial necesidad de reconciliación, ahora parecía existir una enemistad insoportable entre los humanos y Dios. En el caso de Pablo (como en el de otros escritores judeohelenistas), la fusión del concepto helenista de destino con la fe j udía en Dios creó un enorme abismo entre los seres humanos y Dios, y, de este modo, la necesidad de reconciliación6. Puesto que se pensaba que los seres humanos se encuentran sin esperanza alguna bajo el poder del destino, no obstante , no pueden hacer nada para llevar a cabo la reconciliación por sí mismos; la salvación de esta desalentadora situación debe ser iniciada por Dios mediante un acontecimiento portentoso de dimensiones apocalípticas. Este acontecimiento es para Pablo la muerte del Hijo de Dios. Tal es la explicación que da Buber de la tesis paulina de la « justificación por la fe» . Así pues, Buber acepta la relevancia del helenismo para comprender a Pablo y los orígenes del cristianismo, pero lo considera una malformación teológica del judaísmo.

Si bien Buber y Baeck eran judíos y leían a Pablo desde una perspectiva judía, en realidad no ofrecieron una lectura judía de Pablo en el sentido de tener en cuenta su identidad religiosa judía. No tenían interés alguno en reclamar a Pablo para la historia del judaísmo ni de sarrollaron una comprensión de la forma de judaísmo que él representaba. Más bien, dieron por supuesta la típica comprensión de Pablo del protestantismo alemán; simplemente articularon el reflejo de esa comprensión. Buber y Baeck pensaban que Pablo abandonó su religión judía al hacerse cristiano (si bien diferían al explicar cómo y por qué sucedió). Así pues, a pesar de su propia identidad j udía y de su conocimiento de las fuentes judías, no aportan ninguna información para entender a Pablo como un judío en el contexto judío antiguo. El único aspecto «judío» de su lectura se encuentra en la *valoración* de la religiosidad cristiana de Pablo, no en la interpretación que hacen del mismo Pablo. Para Lutero y los protestantes alemanes que siguieron su camino interpretativo, la teología de Pablo representa la cima de la religiosidad humana; para Buber y Baeck, es el punto más bajo. Estos dos autores usaron a Pablo como una lente para criticar el cristianismo, al igual que sus contemporáneos cristianos lo usaban para criticar el judaísmo. Pablo les ayudaba a presentar el cristianismo como una religión sin entrañas en la que sus seguidores se convierten en seres desesperadamente pasivos e incapaces de vivir una vida ética. Dadas las circunstancias en las que vivieron Buber y Baeck, sus puntos de vista no deben sorprendernos excesivamente.

Richard Rubenstein, en su obra de 1972, resumió la típica visión judía de los orígenes cristianos del siguiente modo: « Jesús, ¡sí!; Pablo, ¡jamás!» [7]. La concisa observación de Rubenstein capta con precisión una opinión generalizada sobre la historia judeo-cristiana. Los intelectuales judíos modernos han defendido que Jesús era plenamente judío, pero, con la misma fuerza, han sostenido que Pablo fue un apóstata que renunció al judaísmo. En el desarrollo del cristianismo, por consiguiente, es Pablo quien crea la ruptura con el judaísmo, no Jesús. Jesús vivió y murió como judío, pero Pablo llegó a ser el primer cristiano. De este modo, los intérpretes judíos de Pablo se ocuparon de apoyar la idea de que Pablo fue el verdadero fundador del cristianismo, una idea inicialmente defendida por Nietzsche y seguida desde entonces por muchos otros[8]. Joseph Klausner, otro estudioso que escribió en la primera mitad del siglo XX, expresó esta opinión con gran seguridad:

«No fue Jesús quien creó (o, más correctamente, fundó) el cristianismo, sino Pablo... Jesús no pretendió fundar una nueva religión o una nueva iglesia; solo luchó por traer a su pueblo Israel el Reino de los Cielos, y para hacer esto en cuanto Mesías predica el arrepentimiento y las buenas obras, que desembocarían en la redención político-espiritual de sus gentes y, mediante ellas, de toda la humanidad. Pero Pablo es un caso diferente. Él fue el creador y el organizador claramente autoconsciente del cristianismo como una nueva comunidad religiosa. Hizo del cristianismo un sistema religioso diferente del judaísmo y del paganism o, un sistema de mediación entre el judaísmo y el paganismo, pero con una inclinación hacia el 9 paganismo» .

Para Klausner, como para Buber y Baeck, y, prácticamente, para todos los demás lectores judíos, el cristianismo no es solo diferente al judaísmo, sino que es antitético. Por eso, puede Klausner afirmar con un tono de seguridad: «A pesar del hecho de que los *cimientos* de todas las enseñanzas de Pablo son judíos, su *propia* enseñanza constituye tanto la *contradicción de la religión judia* como *el rechazo de la nación judia*» 10. Ahora bien, no fueron solamente los cristianos quienes fundamentaron su comprensión del cristianismo y del judaísmo como antítesis religiosas en Pablo; también lo han hecho los judíos11.

Es de lamentar que el estudio sobre Pablo realizado por los eruditos judíos haya arrojado tan poca luz sobre la identidad judía del apóstol. Es más, resulta irónico que su trabajo haya servido solamente para reforzar la forma agustiniana-luterana de entender a P ablo. Aunque el obj etivo de Buber y Baeck era ofrecer una visión judía de Pablo, una visión que intentara tomar en serio su identidad de judío, adoptaron en gran medida el enfoque cristiano invirtiéndolo. Pablo continuó siendo el lugar de la polémica judeo-cristiana12.

Pero las cosas empezaron a cambiar en la segunda mitad del siglo XX. Como en muchos otros asuntos, el Holocausto había marcado un punto de inflexión. Así que cuando los teólogos y los eruditos comenzaron a reflexionar sobre el pasado desde esta perspectiva trágica, algunos exigieron una revisión crítica del antijudaísmo cristiano. En el centro de este esfuerzo se encontraba un grupo de biblistas protestantes que fueron los pioneros en lo que finalmente se catalogaría como la «nueva perspectiva» sobre Pablo. A partir de este trabajo, unos cuantos especialistas judíos comenzaron a presentar sus lecturas de Pablo. En toda la historia de la

interpretación paulina ha sido el momento -durante los últimos cuarenta años- en el que los especialistas comenzaron a situar a Pablo en su antiguo contexto judío teniendo en cuenta su identidad judía. No podríamos haber escrito este libro sin las aportaciones de estos especialistas.

La nueva perspectiva sobre Pablo

En un ensayo, actualmente famoso, titulado *Paul and the Introspective Conscience of the West* [« Pablo y la conciencia introspectiva de Occidente»], Stendahl criticaba la lectura agustiniano- luterana de Pablo por estar enraizada en una supuesta correlación entre el judaísmo y una forma genérica de religión caracterizada por el binomio obras-justicia. Es decir, que el judaísmo se equiparaba con un tipo de religión en la que se espera que los individuos «ganen» su acceso a la salvación. Este sistema religioso carece del concepto de gracia divina y deja un desesperado sentimiento individual de impotencia para estar a la altura de la norma divina:

«La interpretación que los reformadores hacen de Pablo se apoya en una razonamiento analógico, puesto que lo que Pablo dice sobre la fe y las obras, la ley y el Evangelio, los judíos y los paganos, se entiende en el marco de la piedad tardomedieval. La ley, la Torá, con sus exigencias específicas de circuncisión y restricciones dietéticas, se convierte en el principio general de “legalismo” en materia religiosa. Las afirmaciones de Pablo, que ponen de m anifiesto su preocupación por la posibilidad de la inclusión de los paganos en la comunidad mesiánica, son leídas ahora como respuestas a la búsqueda de seguridad sobre la salvación del hombre para salir del común atolladero humano... El argumento paulino de que los paganos no deben, ni deberían, llegar a Cristo a través de la Ley, es decir, mediante la circuncisión, se convierte en una afirmación según la cual todos los hombres deben llegar a Cristo con una conciencia declarada culpable por la ley y su insaciable exigencia de justicia» 13.

La doctrina paulina de la justificación por la fe es considerada, entonces, como el remedio al problema -la salvación es causada por la gracia, no por las obras-. Una vez que el individuo encuentra la salvación «por la gracia mediante la fe» , recibe el alivio del acoso de la conciencia culpable. Stendahl puso de manifiesto cómo la obsesión por la psique interior había conducido a los intérpretes cristianos a leer sus propios problemas como si fueran los de Pablo. Y puesto que interpretaron mal los problemas a los que respondía Pablo, no entendieron en absoluto las

respuestas teológicas que también aportaba . Dicho de otro modo, los cristianos han estado malinterpretando a Pablo durante siglos. Y lo que es aún más grave, esta incorrecta interpretación estaba inexorablemente vinculada a la concepción degradada del judaísmo, que tan frecuentemente ha llevado a las peores manifestación del antijudaísmo cristiano. Pero tal vez lo más importante de la argumentación de Stendahl es la tesis de que la justificación por la fe no era la respuesta teológica eterna a un problema humano universal, sino una respuesta a una situación particular que afectaba a la relación entre el judío y el pagano.

James D. G. Dunn, que tiene el mérito de haber sido el primero en acuñar la frase «nueva perspectiva» para describir lo que entonces era un paradigma emergente de la interpretación paulina, ratificó la posición de Stendahl: «La doctrina paulina de la justificación por la fe no debe entenderse principalmente como una exposición de la relación del individuo con Dios, sino ante todo en el contexto de un Pablo judío que afronta la cuestión de cómo se relacionan entre sí judíos y paganos en el marco del objetivo de la alianza de Dios ahora que esta ha llegado a su clímax en Jesucristo» 14.

Lo más importante es que los lectores modernos tomen nota de que Pablo escribía a comunidades específicas de creyentes, a gentes con quienes habitualmente tenía un contacto estrecho[15]. Aun en su propia época, Pablo no se dirige a la Iglesia universal, sino a iglesias particulares. Aunque a veces exhorta Pablo a los de stinatarios de una carta a que compartan sus pensamientos con otra comunidad, nunca los concibió como «la Iglesia» . Si j amás se dirigió a los cristianos en general durante su vida, entonces es seguro que tampoco pensó que se dirigía a los cristianos de todas las generaciones venideras.

Por consiguiente, ¿a quién se dirigía Pablo? La investigación de la nueva perspectiva ha subrayado la importancia de advertir que los primeros destinatarios de Pablo eran seguidores de Jesús paganos. Un aspecto esencial para entender a Pablo es reconocer la centralidad que ocupan los paganos en su mundo social y en su pensamiento conceptual. Pablo se llama a sí mismo repetidamente «apóstol de los paganos» , y, por cuanto de él sabemos por su cartas, se entendió consistentemente como poseedor de un mandato de predicar a los paganos, a pesar del retrato tan diferente que encontramos en Hechos. A lo largo de este libro, espero demostrar que entender las cartas de Pablo como escritos específicamente dirigidos a los

paganos es una de las claves más importantes para comprender la misión y el mensaje de Pablo, así como su identidad judía.

Puede parecer irónico conectar a Pablo con los paganos al mismo tiempo que lo catalogamos insistentemente como judío. Pero comprender que Pablo era un judío que hablaba con los paganos puede resultar determinante para entender qué escribió y por qué lo escribió. Tomemos el siguiente ejemplo de 1 Corintios 7,19: «La circuncisión es nada, y nada es la incircuncisión, sino que obedecer los mandamientos de Dios es todo» . En mi experiencia como profesora de escritos paulinos, la mayoría de los cristianos leen este versículo sin percibir nada extraño o confuso en él. Sin embargo, los lectores judíos se detienen con atención. En una ocasión, un estudiante, que también era rabino ordenado, utilizó este versículo para sostener que Pablo no podía haber sido « realmente judío» , puesto que, razonaba el rabino, la circuncisión es uno de los mandamientos de Dios, así que Pablo no era el judío formado en la corriente farisea, tal como decía ser, o bien estaba muy confundido en su pensamiento. Los estudiantes cristianos de la clase respondieron al rabino de un modo predecible, afirmando que lo que Pablo decía era que la circuncisión no era uno de los diez mandamientos o que no era un mandamiento moral o un imperativo ético como «no matarás» , y que eran estos los mandamientos realmente importantes.

Por razones que explicaré posteriormente, ninguna de estas respuestas es satisfactoria, porque cada una de ellas depende del marco tradicional agustiniano-luterano en el que se ha desarrollado la interpretación de Pablo. Por ahora quiero simplemente usar este versículo para demostrar que si tenemos en cuenta que Pablo está hablando con paganos, y que las enseñanzas sobre la ley judía conservadas en las cartas del apóstol tratan de cómo es aplicable o no la Torá a ellos, entonces el razonamiento de Pablo comienza a aclararse . Ciertamente, Dios ordenó a Abrahán que se circundara y que circuncidara a todos los varones de su familia. Este acontecimiento llegará a conocerse posteriormente en la tradición judía como la *berit miiah*, la alianza de la circuncisión, y en tiempos de Pablo cualquier judío pensaba que era uno de los mandamientos más importantes. Pero se entendía como una marca de la identidad judía que incumbía solamente a los varones judíos.

Con otras palabras, el mandamiento de la circuncisión se aplica específica y exclusivamente a los varones judíos, lo que significa que no es

apropiado circuncidar a los paganos, puesto que Dios no les ordenó ni les ordena que lo hagan. Cuando Pablo dice: « La circuncisión no es nada, y nada es la incircuncisión, sino que obedecer los mandamientos de Dios es todo» , no está, por eso, afirm ando que la circuncisión es un rito sin sentido que puede ignorarse. Más bien, lo que Pablo quiere decir es que Dios no exige lo mismo a toda la gente en todo momento. Por ejemplo, los sacerdotes tenían que obedecer un conjunto de leyes de pureza que no se aplicaban a todos los israelitas. Puesto que solo los judíos tenían la obligación de circuncidarse, los paganos cumplen la voluntad de Dios al no circuncidarse .

Yo parafrasearía 1 Corintios 7,19 en los siguientes términos: « Cuando los judíos se circuncidan y los paganos se quedan incircuncisos, los dos están cumpliendo la voluntad de Dios, así que ningún grupo puede afirmar una superioridad en virtud de la práctica o no de la circuncisión» .

Además de hacer hincapié en que Pablo era el apóstol de los paganos y de percibir los modos en que las categorías judíos y paganos son absolutamente esenciales en el pensamiento de Pablo, los investigadores de la nueva perspectiva se dedican también a deshacer la errónea interpretación del judaísmo que ha acompañado al modo tradicional de entender a Pablo, sobre todo en sus formas de tiempos de la Reforma y posteriores a esta. En contraposición con el cristianismo, concebido por los cristianos como una religión del espíritu, de la gracia y del amor, el judaísmo se ha conceptualizado como una religión de la ley, en la que hay que ganar la salvación y que genera seguidores que calculan legalistamente su acopio de méritos, se jactan presuntuosamente de sus logros, carecen de toda idea de gracia y están privados de sentimiento espiritual auténtico en su práctica religiosa. Esta caracterización del judaísmo es una gran distorsión, tanto en términos generales como en cuanto referido al siglo I. Así pues, hay que rechazar toda interpretación de Pablo que proclam e o se apoye en esta visión para sacar conclusiones sobre lo que dijo el apóstol. De igual modo, hay que contextualizar las cartas de Pablo en una reconstrucción históricamente plausible del judaísmo del siglo I.

El estudioso que más ha influido para convencer a los especialistas de Nuevo Testamento de que la idea que tenían del judaísmo del siglo I era una invención cristiana sin fundamento en la realidad, ha sido E. P. Sanders, que en su libro de 1977, *Paul andPalestinian Judaism*, dedicó 428 de sus 582 páginas a e studiar de forma altamente detallada y exhaustiva la producción

literaria judía entre los años 200 a.C. y 200 d.C.[16] El estudio de Sanders sirvió para demostrar que cuando se deja hablar a la literatura judía por sí misma, es decir, sin que interfieran en ella las polémicas del Nuevo Testamento y de otros escritos cristianos primitivos, el judaísmo no resulta ser el sistema legalista de obras-justicia que los estudiosos cristianos habían supuesto que era durante tanto tiempo. Al contrario, la gracia juega un papel esencial en la idea judía de Dios y de la relación de Dios con Israel, el pueblo elegido por él.

Sanders identificó el núcleo conceptual del judaísmo catalogándolo de «nomismo de la alianza» . Con esta etiqueta se pretendía captar la autocomprensión de Israel como pueblo que tiene una relación espe cial con Dios, una relación basada en la alianza, según la cual Dios otorga su favor a Israel y, a su vez, espera la le altad de este. Israel expresa su gratitud a Dios y demuestra su lealtad viviendo según los términos de la alianza . Dicho de otro modo, la alianza, encarnada en la Torá, contiene bendiciones y promesas, como también mandamientos que Dios impone a Israel. Las promesas y las bendiciones constituyen la parte de Dios en la alianza, explica Sanders, mientras que el cumplimiento de los mandamientos constituye la parte correspondiente de Israel[17]. En síntesis, el cumplimiento de los m andamientos de Dios es precisamente la manifestación de la fe de Israel en Dios. Así pues, los mandamientos van con la alianza, pero el cumplimiento de los mandamientos no es un medio para conseguir ser miembro de la alianza. Al contrario, su cumplimiento es la respuesta de Israel a la iniciativa gratuita de Dios a favor de Israel. Más que una obligación, el cumplimiento de los mandamientos de Dios es un privilegio, puesto que refleja la relación especial de Israel con Dios, considerada como exclusiva entre las naciones.

Entre los círculos académicos, el libro de Sanders es una de esas raras obras cuya influencia en la investigación posterior es difícil de exagerar. *Paul and Palestinian Judaism* inspiró muchas reacciones entre los especialistas paulinos, pero también ej erció su influencia, en términos generales, entre los especialistas del j udaísm o antiguo, lo que atestigua su perspicacia e importancia. Durante los últimos veinticinco años, la lectura de Sanders de la antigua literatura judía ha soportado notablemente bien los análisis de los especialistas, como también las nuevas pruebas que han aparecido desde que publicara su libro. Resulta irónico que el estudio que

Sanders hizo de Pablo no fuera tan esclarecedor como el análisis que hizo de los textos judíos.

Sanders apelaba frecuentemente a los «presupuestos judíos» y a la « perspectiva j udía» de Pablo porque la idea principal de su argumentación era llamar la atención sobre el sesgo antijudío de otros especialistas paulinos, debido a su desconocimiento del judaísmo del siglo I, que era entendido negativamente por su forma de leer reflejamente a Pablo. Pero, en última instancia, Sanders presentaba a Pablo como un judío extremadamente idiosincrásico, completamente alejado del judaísm o de su época, debido a su encuentro semimístico con Jesús resucitado. Pablo fundó comunidades que se distinguían por « una exigencia diferenciada de entrada (la fe), un rito diferenciado de ingreso (el bautismo) y una realidad social independiente (la Iglesia)» 18. Así pues, el «cristianismo» de Pablo termina siendo para Sanders una identidad religiosa c onstruida en oposición al « judaísmo» . Aunque los términos de la contraposición son muy diferentes en Sanders que en los especialistas tradicionales, el cristianism o paulino, no obstante, constituye la antítesis del judaísmo. El mismo Sanders decía que el único error que tenía el judaísmo para Pablo es que « no es cristianismo» 19. En suma, a pesar de un intento sincero por recuperar el judaísmo de Pablo, el Pablo de Sanders sigue siendo tan cristiano como el Pablo agustiniano-luterano.

No obstante, la obra de Sanders ha inspirado numerosos libros y artículos sobre Pablo; algunos de estos han intentado utilizar la reconceptualización que Sanders hace del judaísmo para volver a pensar en Pablo de un modo que haga justicia a esta versión recientemente descubierta del judaísmo del siglo I. Ciertamente, quienes se han dejado inspirar por Sanders se dedicaron a re- judaizar a Pablo, a leer las cartas del apóstol como docum entos escritos por un auténtico judío y ex fariseo del siglo I que veía su mundo y su época a través de ojos judíos. « Incluso como apóstol de los paganos, continuó siendo Pablo el judío, Pablo el israelita» , afirma James Dunn[20]. La intención era hacer justicia tanto a Pablo como al judaísmo para compensar, así, las distorsiones del pasado. Reflexionando sobre el impacto de la obra de Sanders, dice Dunn: « Nada era tan necesario como un replanteamiento total de la relación de Pablo con su religión ancestral, por no mencionar las notables consecuencias que habrían de seguirse para nuestra comprensión contemporánea de su teología» [21].

Este proceso de replanteamiento ha estado avanzando durante dos décadas. Considero que nuestro estudio es una aportación al progreso ya hecho, pero también da un paso más adelante. Como veremos posteriormente, la investigación de la nueva perspectiva posee aún un cierto sesgo cristiano en su forma de entender el judaísmo antiguo y, por consiguiente, en su forma de entender a Pablo como judío. La experiencia que tiene Pablo en el camino de Damasco es considerada como una conversión tan radical de una perspe ctiva religiosa a otra que, en consecuencia, el judaísmo sigue conceptualizándose como lo opuesto a cualquiera que fuera el contenido de la predicación de Pablo. Es probable que fuera formado por la tradición judía, pero su experiencia de Jesús se entiende como una ruptura con lo que puede razonablemente llamarse judaísmo. Como Mark Nanos ha dicho, Pablo es presentado como un mal judío22. En palabras de Jonathan Brumberg-Kraus, Pablo es aún concebido como un *goy*[22]. Aunque puede que sea más sutil, la oposición entre j udaísmo y cristianismo vuelve a inscribirse en la lectura de Pablo. Lo mismo cabe decir también sobre la mayoría de los intérpretes judíos contemporáneos[24].

Al mismo tiempo, han emergido nuevos modos mucho más sensible s y sofisticados de leer a Pablo, que han comenzado a desplazar por completo el paradigma agustiniano-luterano de interpretación. Estas lecturas constituyen más que una nueva perspectiva; son radicalmente nuevas. En efecto, presentan un nuevo paradigm a de lectura. Este paradigma radicalmente nuevo es la base de este estudio[25].

Como parte del proceso de llevar a cabo un «completo replanteamiento de la relación de Pablo con su religión ancestral» , el lector tiene que poseer en primer lugar una imagen históricamente clara del j udaísmo tardío del Segundo Templo. De lo contrario, es probable que interfieran, implícita o incluso subconscientemente, los antiguos presupuestos cuando abordemos el e studio de las ideas de Pablo sobre el pecado, la ley, la gracia, y, sobre todo, del mismo judaísmo. La antigua concepción cristiana del judaísmo tiene que ser reemplazada por una nueva (que no es tan nueva cuanto más bien una imagen simplemente coherente con las fuentes judías de la época). Si bien ya he mencionado unas cuantas características del judaísmo antiguo en el estudio sobre la nueva perspectiva, se requiere una visión de conjunto más sistemática, aun cuando tenga que ser necesariamente breve. Así pues,

lo que sigue en el próximo capítulo es una visión de conjunto de los elementos clave del judaísmo tardío del Segundo Templo.

[1] Este estudio es una adaptación de mi artículo « Following in the Footnotes of the Apostle Paul» , publicado en José Ignacio CABEZÓN y Sheila Greeve DAVANEY (eds.), *Identity and the Politics of Scholarship in the Study of Religion,* Routledge, Nueva York 2004, pp. 77-97. Hay otros especialistas judíos importantes que escribieron influyentes obras sobre Pablo, pero no tenemos espacio para abordarlos, aunque en otros lugares pueden encontrarse excelentes estudios sobre ellos. El estudio más exhaustivo de la historia de la investigación judía sobre Pablo puede verse en Stefan MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers: Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus,* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga 1996. Alan Segal extiende la obra de Meissner a la investigación más reciente en su artículo « Paul et ses exégètes juifs contemporains» , *Recherche de science religieuse* 94 (2006) 413-444.

[2] En realidad, este ensayo de 1938 era una revisión de otro anterior, que se había publicado en 1922 como « Romantische Religion. Ein erster Abschnitt aus einem Werke über Klassische u. romantische Religion» en la miscelánea *Festschrift zum 50 jährrigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums,* Berlín, pp. 1-48. La edición inglesa que usamos aquí se encuentra en F. ROTHSCHILD (ed.), *Jewish Perspectives on Christianity,* Crossroad, Nueva York 1990, pp. 59-91.

[3] BAECK, « Romantic Religion» , en *Jewish Perspectives,* pp. 66-67.

[4] Véase Ekkehard STEGEMANN, « Introduction to Martin Buber» , en *Jewish Perspectives,* pp. 111-121, especialmente p. 119.

[5] Martin BUBER, *Two Types of Faith,* trans. Norman Goldhawk, Macmillan, Nueva York 1951, p. 145 (trad. esp.: *Dos modos de fe,* Caparrós Editores, Madrid 1996).

[6] Además del ejemplo de Josefo, Buber aduce el Apocalipsis de Esdras, que también es habitualmente fechado en el siglo I d.C.; véase BUBER, *Two Types of Faith,* pp. 146-147.

[7] Richard L. RUBENSTEIN, *My Brother Paul,* Harper & Row, Nueva York 1972.

[8] Véase, por ejemplo, A. N. WILSON, *Paul: The Mind of the Apostle,* Norton, Nueva York 1997; Gerd LÜDEMANN, *Paul: The Founder of Christianity,* Prometheus Books, Nueva York 2002.

[9] Joseph KLAUSNER, *From Jesus to Paul*, trans. William F. Stinespring, Macmillan, Nueva York 1943, pp. 581-582.

[10] *Ibid.*, p. 591.

[11] La temprana tradición moderna que considera a Pablo como el verdadero fundador del cristianismo y como un hombre que traicionó al judaísmo continúa entre muchos lectores judíos contemporáneos. La versión más polémica de esta posición puede verse en Hyam MACCOBY, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity,* Harper & Row, Nueva Y ork 1986.

[12] Véase EISENBAUM, «Paul, Polemics, and the Problem of Essentialism», *Biblical Interpretation* 13 (2005) 224-238. Recientemente, algunos autores sostienen que los judíos están recurriendo a Pablo para superar ciertas controversias dentro del mismo judaísmo. Véase Jonathan BLUMBERG-KRAUS, «A Jewish Ideological Perspective on the Study of Christian Scripture», *Jewish Social Studies* 4 (1997) 121-152; Daniel R. LANGTON, «Modern Jewish Identity and the Apostle Paul: Pauline Studies as an Intra-Jewish Ideological Battleground» , *Journal for the Study of the New Testament* 28 (2005) 217-258.

[13] STENDAHL, « Introspective Conscience» , en *Paul Among Jews and Gentiles,* pp. 86-87.

[14] J. D. G. DUNN, *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians,* Wesminster/John Know, Louisville 1990, p. 202.

[15] La Carta a los Romanos es una excepción. Como el mismo Pablo nos cuenta en la carta, él no había estado en Roma y no es el fundador de esta comunidad. No obstante, se siente impulsado a e scribirla por unas circunstancias específicas.

[16] E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion,* Fortress, Filadelfia 1977.

[17] Véase la cuestión en la obra citada anteriormente, en nota 16, pp. 81-85. Sanders ilustra el modo de entender el cumplimiento de los mandamientos como una expresión del amor y de la devoción de Israel (en contraposición a un sistem a de exigencias necesario para la salvación) con el pasaje siguiente de un midrás rabínico sobre Deuteronomio 6,6: « “Y estas palabras que te ordeno este día las pondrás en tu corazón”. Rabí dice: ¿Por qué lo dice? Porque la Escritura dice: “Y tú amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón” (Dt 6,5). Yo no sé cómo podría amarse a Dios, y por

eso dice la Escritura: “Y estas palabras que te ordeno este día las pondrás en tu corazón”. Coloca estas palabras en tu corazón para que mediante ellas llegues a conocer a aquel que habló y el mundo existió, y aférrate a sus caminos» (Sifre Deuteronomio 33; también citado por Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 83).

[18] E. P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People* , Fortress, Minne apolis 1983, p. 192. Cuando Sanders dice que « c onviene señalar que la crític a que Pablo hace del judaísmo es una crítica de su religión autóctona, y que esta crítica abarca lo que el j udaísmo es por definición» , está revelando su concepción de la antítesis que sigue existiendo entre Pablo y el judaísmo.

[19] SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 552.

[20] J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, p. 717.

[21] *Ibid.*, p. 5.

[22] Mark NANOS, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul’s Letter*, Fortress,
Minneapolis 1996, p. 6.

[23] J. BRUMBERG-KRAUS, «A Jewish Ideological Perspective on the Study of Christian Scripture» , *Jewish Social Studies* 4 (1997) 121-152.

[24] El estudio más significativo que tal vez refleja esta perspectiva es el de Daniel BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Contraversions: Critical Studies in Jewish Literature, Culture and Society 1), University of California Press, Berkeley 1994. Es de agradecer la lectura de Boyarin, pero, como Buber, considera que el interés de Pablo por el helenismo impactó tanto en la perspectiva que tenía el apóstol del j udaísmo que llegó a hacerlo algo más, algo más allá del judaísmo. Véase también Alan F. S EGAL, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven 1990. Segal subraya la continuidad, pero, a pesar de que los dos autores llegan a conclusiones diferentes a las mías, las dos obras han influido en mi estudio.

[25] Este nuevo paradigma está representado en la obra de Krister Stendahl, John Gager, Stan Stowers, Lloyd Gaston, Mark Nanos, Neil Elliott y W.S. Campbell. Véase también el libro de Magnus ZETTERHOLM, *Approaches to Paul: A Student’s Guide to Recent Scholarship*, Fortress, Minneapolis 2009.

5
La herencia judía de Pablo

Como todas las religiones, el judaísmo es una realidad históricamente dinámica. Existen líneas de continuidad y discontinuidad entre el judaísmo de una época y el de otra. El judaísmo no debe confundirse con la sociedad, la cultura y la religión del antiguo Israel tal como se reflejan en la mayor parte de la Biblia hebrea. Hay importantes líneas de continuidad tanto en lo que respecta a la historia como a la autocomprensión judía. Pero es el conocimiento de las discontinuidades el que mejor puede explicar lo que caracterizó al judaísmo posbíblico (ca. 200 a.C.-200 d.C.). Entre la religión israelita y la época clásica del judaísmo rabínico se encuentra el heterogéneo y dinámico judaísmo del período helenístico y romano, al que en general se denomina « judaísmo helenístico» 1.

El judaísmo de la época de Pablo comenzó a formarse a finales del siglo III a.C. con la conquista de Alejandro Magno; este es el comienzo del judaísmo helenístico (de hecho, los historiadores no hablan de «judaísmo» en absoluto hasta este período). Desde el punto de vista político, el período helenístico termina con la llegada de los romanos, cuando los ejércitos de Pompeyo invadieron Judea en el año 63 a.C. Desde el punto de vista cultural, duró muchos más siglos (hasta el nacimiento del islam en el siglo VII d.C.2). Es difícil no exagerar la influencia de la cultura y el pensamiento griegos en los judíos y en el judaísmo -llegaron a impregnar prácticamente todos los aspectos de la vida judía, y su influencia continúa hasta nuestros días-. Hubo un tiempo en el que los historiadores pensaban que Pablo había llevado a cabo la gran síntesis entre «judaísmo» y «helenismo» , lo que condujo a los cimientos teológicos y éticos del cristianism o, y que el judaísmo (es decir, especialmente el judaísm o rabínico) se opuso al helenismo y acabó aislándose . Esta posición histórica form aba parte del sesgo global cristiano en la investigación, en la que el judaísmo se percibía como una religión rígida, exclusivista y centrada en su particularidad, en comparación con el cristianism o, que era una religión universalista que se abría al mundo y a todas las gentes. Esta idea reforzó la oposición que se había creado entre Pablo y el judaísmo de su tiempo. Sin embargo, se trata de una idea que ya no puede seguir sosteniéndose, puesto que en los últimos

años los especialistas han comprobado de qué modo el helenismo impregnó todas las ramas del judaísmo. En este capítulo mostraré cómo las ideas de Pablo son muy semejantes a las que vemos reflejadas en muchos otros autores judíos del período helenista.

Para ayudar a que el lector visualic e el paisaje del judaísmo tardío del Segundo Templo, resaltaré tres elementos esenciales con el fin de entender el judaísm o de este período, especialmente los más relevantes para comprender el judaísmo de Pablo: el culto, la Torá y la redención. En el siguiente capítulo abordaré la cuestión de la identidad judía en relación con los paganos. Aunque a menudo se piensa en este período de la historia judía como en una época sacudida por el sectarismo, en la que los j udíos se dividieron en diferentes grupos, como los fariseos, los saduceos y los esenios, no obstante sus diferencias, los diversos tipos delatan muchas ideas, actitudes y prácticas similares sobre qué era lo que c onstituía el judaísmo[3]. Por consiguiente, no me centraré en las actitudes peculiares sostenidas por ciertos grupos de judíos, sino, más bien, en lo que parece ser lo típico y lo común, y que además será más útil para interpretar a Pablo en los c apítulos siguientes[4].

Dios y culto

Prácticamente, es un tópico describir a los antiguos judíos como unos monoteístas en un mundo politeísta, y, a pesar de la falta de precisión del término, el monoteísmo aún parece el mejor modo de caracterizar el compromiso exclusivo de los judíos con su único Dios, creador y sustentador de todo, y con su culto, con un Dios que no puede ser « representado en imágenes» . Usaré la expresión *monoteísmo anicónico* para referirme al tipo peculiar de monoteísmo judío de este período[5]. El monoteísmo anicónico es la marca inconfundible del judaísmo en el mundo helenístico y rom ano, especialmente desde la perspectiva de los judíos mismos, aunque es comentado también por escritores griegos y romanos, a veces con admiración6. Aunque no existía ninguna palabra griega o latina para referirse al monoteísmo como una peculiar forma de piedad religiosa, los escritores judíos helenistas hablan orgullosamente de que Dios es uno. He aquí una descripción de Josefo, el historiador judío del siglo I, que explica cómo Moisés, el legislador, enseñó al pueblo lo relativo a la naturaleza de Dios:

«Convenció [Moisés] a la gente de que se fijara solo en Él, como autor de todos los bienes, los que son comunes a la humanidad y los que los mismos judíos han recibido por medio de sus plegarias en los momentos difíciles, y como alguien a cuyo conocimiento nada puede escapar, ni de nuestras acciones ni de nuestros pensamientos. Moisés lo representó como único, no creado e inmutable por toda la eternidad; de belleza superior a toda forma mortal, cognoscible para nosotros por su poder, pero incognoscible en su esencia» [7].

Josefo sigue diciendo que todos los grandes filósofos griegos, como Pitágoras, Anaxágoras y Platón, entre otros, adoptaron la misma concepción esencial de Dios, que, por supuesto, aprendieron de Moisés, a quien se le presenta como el primer educador religioso. El pasaje es del *Contra Apión*, un tratado que escribió Josefo para defender a los judíos y al judaísmo de los calumniosos ataques contra la antigüedad y la legitimidad de los judíos. No sorprende, por consiguiente, encontrarnos a Josefo contrastando la concepción judía de Dios con las concepciones no judías. Quienes no son judíos representan a sus dioses « tan numerosos como quieren» , dice Josefo, « nacidos unos de otros y engendrados de formas diversas. Los distinguen por sus lugares de residencia y sus formas de vida como a las especies animales: unos bajo tierra, otros en el mar» [8]. Recurriendo a los relatos homéricos sobre la mitología griega, Josefo demuestra no solo que los así llamados dioses no son modelos de moralidad (una queja a menudo hecha por los intelectuales griegos de la antigüedad), sino que no controlan el destino -ni en su propia vida ni en el cosmos-. Peor aún, siguen apareciendo nuevos dioses y se siguen inventando nuevas historias sobre ellos; se construyen nuevos templos, mientras que los antiguos se abandonan. Este desmesurado olvido de la tradición procede del desconocimiento del único Dios y desemboca en una impiedad indignante .

Los judíos, por el contrario, poseen el conocimiento de la «verdadera naturaleza de Dios» , que conservan meticulosamente y veneran apropiadamente. El Dios judío es el Dios supremo. Porque Dios es un Dios creador, se relaciona y cuida de sus criaturas, pero como Dios no puede parecerse a ellas. A Dios no se le puede honrar creando imágenes suyas -tal «culto» se proscribe expresamente-. Incluso al conjurar a una imagen parecida a una criatura o a una cosa creada se corre el riesgo de blasfemar. Josefo afirma que la veneración de Dios se expresa mejor mediante una vida virtuosa . Sin embargo, en su sentido más literal, la veneración de Dios

está representada en su culto en el templo de Jerusalén. Los sacerdotes lo realizan constantemente mediante las ofrendas y los sacrificios y salvaguardando la Torá, que literalmente significa tanto el cumplimiento de las leyes en cuanto divinamente ordenadas como la conservación de los archivos de la Torá, pero también los registros genealógicos e inmobiliarios y, supuestamente, todos los registros necesarios para emitir el fallo en un juicio y mantener así el orden[9].

Resulta interesante advertir que cuando Josefo escribe *Contra Apión*, su ultimo tratado, a comienzos del siglo II, el templo había sido destruido unos treinta años antes. Sin embargo, Josefo habla como si los sacerdotes estuvieran realizando sus ritos sacrificiales cuando él escribe. El lector de esta obra no sabría que el templo de Jerusalén había sido totalmente destruido y que el culto sacrificial había desaparecido. Otros escritores hablan también en presente del templo y del culto en el templo. Hace tiempo que los especialistas se dieron cuenta de este dato, pero echan en falta explicaciones satisfactorias. Puede deberse simplemente a la convicción que tenían los escritores de finales del siglo I y de comienzos del II de que el templo sería reconstruido y se reanudaría el culto sacrificial. Después de todo, el primer templo había sido saqueado y destruido por los babilonios quinientos años antes, pero su reconstrucción comenzó unas pocas generaciones después bajo el patrocinio de los persas, que habían derrotado a los babilonios. Quizá, Josefo y otros autores im aginaban un escenario semej ante, aunque nunca habla de una esperanza de restauración.

En cualquier caso, el culto -mediante el que se rinde homenaje y se da gloria a Dios- se de sarrolla idealmente por sacerdotes designados que realizan escrupulosamente todos los ritos sacrificiales apropiados en el templo de Jerusalén. Las fuentes nos indican que tanto los judíos de la diáspora como los que vivían en el país, compartían la idealización del templo de Jerusalén como lugar primordial del culto al único Dios. La inmensa mayoría de los judíos, por supuesto, no podían participar en sentido estricto en esta forma de culto; es decir, no podían realizar sacrificios en el templo porque no pertenecían al estatus sacerdotal. No obstante, había otros modos en que los judíos recurrían al templo de Jerusalén para dar culto a Dios, aun cuando lo experimentaran de forma vicaria. Existían tres grandes fiestas de peregrinación en las que los judíos de la diáspora irían a Jerusalén: Pascua, Pentecostés y Tabernáculos. Para demostrar su lealtad, pagaban también medio shekel anualmente para

contribuir al mantenimiento del culto, asegurando así que las ofrendas sacrificiales siguieran adelante .

Al mismo tiempo, sin embargo, la admiración por el templo se mezclaba en el judaísmo antiguo con cierta ambivalencia, a veces implícita y otras explícitamente. Hay pruebas de que los judíos de la diáspora consideraban las sinagogas como lugares de culto aun cuando en ellas no se realizaran los sacrificios levíticos. Los datos históricos indican también que los paganos consideraban, a veces, que la sinagogas eran templos. Los edictos de Roma parecen tratarlas de forma semejante, mientras que los paganos hostiles a los judíos suponían que pueden profanarse mediante el mismo tipo de imágenes idolátricas que pueden hacer impuro al templo de Jerusalén. Las sinagogas eran llamadas*proseuche*, «casas de oración» , en Egipto y Asia Menor, lo que supuestamente indica que estos lugares eran usados para alguna forma de oración comunitaria, si bien aún estamos lejos en los siglos I y II d.C. de la liturgia formalizada del judaísmo rabínico.

También había judíos que eran críticos con los dirigentes del templo. Las críticas más duras no procedían de la diáspora, sino de los judíos de Judea y de los que vivían en su entorno inmediato (por ejemplo, Galilea, Samaría). Muchos judíos tenían justificadas razones para expresar su descontento. En efecto, un considerable número de sacerdotes y de sumos sacerdotes se habían corrompido o se habían convertido en tiranos, o las dos cosas a la vez, durante la época helenística, y muchos de ellos eran responsables de la terrible violencia civil[10]. Pero además de estas erupciones de impiedad grotesca, los datos procedentes de los Manuscritos del mar Muerto han demostrado que algunos judíos que eran sacerdotes y/o aquellos que tendían hacia formas elitistas de piedad abandonaron el templo y se organizaron en una sagrada congregación de sacerdotes, equivalente al santuario. Dicho con otras palabras, ellos vieron su propia comunidad del desierto como el templo real, el lugar donde Dios moraba con el pueblo. Cualquiera que fuese la razón -conflictos por los derechos al sumo sacerdocio o tal vez diferencias de opinión sobre la práctica ritual-, los judíos que escribieron algunos de los textos del mar Muerto creían que el templo de Jerusalén se había contaminado o no poseía el adecuado grado de santidad como para asegurar el culto correcto debido a Dios. En cambio, esta comunidad del desierto mantenía un grado de santidad que le permitía funcionar como si fuera el templo. Se consideraban como los verdaderos custodios de la alianza de Dios, los intérpretes fidedignos de la Escritura -

con capacidad para juzgar cualquier asunto relativo a la práctica ritual y ética-, y sus comidas comunitarias eran equivalentes a las ofrendas sacrificiales consumidas por los sacerdotes en el santuario sagrado tal como prescribía la Torá[11].

En síntesis, si bien el templo tiene una importancia capital en el judaísmo del Segundo Templo, esa importancia era prácticamente simbólica para la mayoría de los judíos. Su relevancia había llegado a relativizarse aun antes de que los romanos lo destruyeran en el año 70 d.C. En la práctica, los judíos que no pertenecían a la aristocracia sacerdotal o que no vivían en Jerusalén o en sus alrededores, no tendrían contacto alguno con el templo, excepto durante las fiestas de peregrinación, pero incluso entonces tenemos buenas razones para pensar que muchos judíos que vivían lejos de Jerusalén no subirían a ella durante esas fiestas, bien por falta de recursos económicos o por falta de tiempo[12].

En la literatura de esta época se habla generalmente del culto j udío de Dios en términos negativos, es decir, en tonos polémicos sobre cómo *no* debe darse culto. Las fuentes judías expresan repetidamente el horror a la idolatría y exhortan a los judíos a evitar todo cuanto se le parezca. Los judíos deben abstenerse de adorar a objetos, animales o personas, y esta prohibición de la idolatría tiene que mantenerse a toda costa. Tanto Josefo como Filón nos cuentan que cuando Cayo Calígula intentó erigir una e scultura de sí mismo en el templo de Jerusalén, los judíos organizaron un alboroto y estuvieron a punto de la rebelión. Afortunadamente, Cayo fue asesinado y se evitó la crisis. Desde la perspectiva judía antigua, el culto exclusivo a Dios, que se demuestra con toda claridad en la repugnancia a toda forma de idolatría, es, consistentemente, la única señal más importante de la piedad auténtica[13]. En este sentido, exhorta Filón: « Grabemos, pues, en nosotros mismos como el primer mandamiento y el más sagrado de todos el de reconocer y honrar como Dios únicamente al Altísimo. Y que la opinión politeísta ni acaricie siquiera los oídos del hombre que tiene por norma buscar la verdad con espíritu puro y 14 sincero» .

Cuando los escritores judíos quieren burlarse de los paganos, ridiculizan el culto a los ídolos sordos y mudos, especialmente la veneración de animales postrándose ante sus imágenes -los egipcios eran célebremente necios e inmorales para los judíos precisamente porque parecían adorar a animales-. En el libro de la Sabiduría de Salom ón, un texto también producido por un autor judío de Alej andría que escribe en la

misma época que Filón, las plagas con las que Dios asoló a los egipcios no se atribuyen meramente a la opresión de los hebre os, sino a su idolatría[15]. Pablo expresa un opinión parecida en el primer capítulo de la Carta a los Romanos. En otro pasaje, la Sabiduría de Salomón describe con ironía despiadada a un fabricante de ídolos que ha terminado de realizar su obra:

« Toma así precauciones para que no se caiga, pues sabe que no puede valerse por sí mismo, ya que solo es una imagen y necesita ayuda. Sin embargo, le ruega por su hacienda, por su matrimonio y por sus hijos, sin avergonzarse de dirigir la palabra a un objeto que carece de vida. Suplica salud a quien está enfermo, vida a quien no es más que un muerto, protección al menos capacitado, un viaj e feliz a quien ni siquiera puede andar. Y para sus negocios, empresas y trabajos, pide ayuda a quien menos puede dársela» (Sab 13,16-19).

La idolatría es el equivalente j udío de la idea cristiana de pecado original, que es la causa primera y principal de todos los demás pecados. De ahí que las invectivas contra la idolatría en las fuentes judías la presenten como algo que conduce inevitablemente a todo otro tipo de pecado y al libertinaj e: « Porque el culto a esos ídolos sin valor es el origen, la causa y el desenlace de todo mal» (Sab 14,27).

Sin embargo, durante los períodos helenístico y romano, los escritores judíos tratan el culto a otros dioses de sus vecinos paganos con una creciente tolerancia (aunque con condescendencia). Muchos autores, especialmente en la diáspora, reflexionan sobre cómo reconciliar conceptualmente la fe y la praxis judías con otras formas de religiosidad. Por ejemplo, un autor alej andrino de los siglos III o II a.C. identifica a Moisés con el dios Hermes porque ambos parecen realizar una función semej ante, a saber, transmitir oráculos del ámbito divino al humano[16]. Herodes el Grande gastó grandes sumas de dinero en la construcción de edificios griegos, incluyendo templos paganos. Josefo aprueba esta magnanimidad del monarca, pero lo critica por no mostrar la misma generosidad con los judíos. No obstante, Josefo pregona la tolerancia religiosa judía alabando a Agripa, el hijo de Herodes, que gozaba de alta estima por su escrupulosa observancia religiosa y por la generosidad y los honores que brindaba tanto a paganos como a judíos[17]. En otro lugar afirma el historiador judío que Moisés prohibió a los judíos « ridiculizar o hablar mal de los que otros consideran dioses, a causa del propio nombre de Dios» [18]. Filón dice prácticamente lo mismo[19].

Sin duda alguna, puede que lo más importante sea que los lectores modernos entiendan que aunque los judíos se presentaban orgullosam ente como adoradores inflexibles del solo y único Dios, eso no significaba que no reconocieran la existencia de otros seres divinos o semidivinos. De hecho, la historia de la literatura de este período muestra que se produj o un gran auge del pensamiento sobre los ángeles. Si bien en la Escritura judía encontramos relatos en los que Dios envía intermediarios a la tierra para ejecutar la voluntad divina, normalmente estas figuras angélicas carecen de un nombre y no se les presta demasiada atención como personajes independientes. En contraposición a los relatos bíblic os, la literatura deuterocanónica y seudoepigráfica produjo en los períodos helenístico y romano incursiones en todo tipo de especulación angelológica[20].

Uno de los documentos encontrados entre los Manuscritos del mar Muerto es un texto litúrgico detallado que describe el culto dado a Dios por el ejército celestial, cuyos miembros son frecuentemente llamados *elohim* o *elim*, que literalmente significan «dioses»[21]. A veces denominado « La liturgia angélica» o « Cánticos del sacrificio sabátic o» , el texto describe la liturgia realizada cada sábado del primer trimestre del año solar[22] . En la angelología j udía del período aparece habitualm ente un grupo de élite formado por siete arcángeles, que asumen más relevancia como individuos que realizan funciones importantes en la vida de los seres humanos[23]. Por ejemplo en el libro deuterocanónico de Tobías (siglo II a.C.), cuando Tobías reza para curarse de la ceguera, Dios envía al ángel Rafael en respuesta a la oración de Tobit (como también a la de Sara, su futura nuera, que es atormentada por un demonio c ausante de la muerte de sus siete maridos en la noche de bodas). Rafael, disfrazado de pariente lejano, acompaña a Tobías, el hij o de Tobit, durante un viaje que consume la mayor parte del relato; solo al final se revela su verdadera identidad[24].

Lo que pretendo al resaltar el énfasis que daban los judíos al monoteísmo anicónico es anticipar el análisis que haremos posteriorm ente del esfuerzo que invierte Pablo en este mismo tipo de teología. Pablo revela en sus cartas que posee el mismo estereotipo de los paganos como idólatras. La aceptación de Jesús como « Señor» no alteró su singular devoción al único Dios. Con toda seguridad, Pablo se dirige a los paganos con su mensaj e sobre la muerte y la resurrección de Jesús, pero este mensaj e forma unidad consustancial con su profunda preocupación por liberar a los paganos de la idolatría .

Torá y elección

El término « torá» puede usarse de diferentes modos en textos y tradiciones judías, por lo cual puede traducirse por diversos términos en español. El e quivalente más usado en español es « ley» , a veces escrito con mayúscula como « Ley» . Y, ciertamente, la « ley» es un elemento importante de la Torá. Pero esta también puede referirse más precisamente a los primeros cinco libros de la Biblia: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. En el actual contexto judío, la Torá se refiere a un solo rollo que contiene todos estos cinco libros, si bien lo más probable es que en tiempos de Pablo estuvieran escritos en rollos independientes, aunque se pensara que form aban una colección. También los cristianos de nuestro tiempo piensan que estos libros forman una unidad especial dentro de la Biblia, a la que, en general, se le llama Pentateuco, aunque esta etiqueta no existía en la época de Pablo. Con una menor precisión, a veces se usa el término « Torá» como sinónimo de toda la Escritura. El mismo Pablo lo utilizó a veces en este sentido.

A pesar de la variación semántica, el mejor modo de captar la gama de sentidos que la palabra « Torá» tiene en español es entenderla como enseñanza o instrucción, es decir, instruc ción de Dios. De hecho, desde el Génesis hasta el Deuteronomio encontramos más relatos que mandamientos, y los relatos eran considerados como una fuente de instruc ción divina exactamente igual que las partes legales. Además, si bien la Torá se refiere al texto (o conjunto de textos), también indica el modo de vida que vincula al pueblo j udío con Dios. La expresión « guardar» la Torá significa mucho más que la simple conservación de los textos en su forma material; significa estudiarla y enseñarla diligentemente, vivir de acuerdo con sus principios y usarla en la resolución de las controversias dentro de la comunidad. Para expresarlo sucintamente, la Torá es más que un texto escrito; es un modo de relacionarse con Dios. La esencia de la Torá encarnada en el pueblo de Israel es captada por las palabras del *Sema‘* que procede del Deuteronomio:

« Escucha, Israel: el Señor -y únicamente el Señor- es nuestro Dios. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Graba en tu corazón estas palabras que hoy te he dicho. Incúlcaselas a tus hij os; háblales de ellas cuando estés en tu casa y cuando vayas de camino, cuando te acuestes y cuando te levantes; átalas a tu

muñeca como un signo; llévalas en tu frente como una señal; escríbelas en las j ambas de tu casa y en tus puertas» (Dt 6,4-9).

Lo que puede ser más importante para los lectores cristianos es entender que la Torá constituye la alianza entre Dios y el pueblo. No solo el pueblo tiene obligaciones con respecto a Dios, sino que también Dios hace promesas que son sus obligaciones con respecto al pueblo. La forma de alianza de la Torá puede verse mucho mejor en el libro del Deuteronomio, que en su mayor parte está formado por discursos que Moisés hace en nombre de Dios, repasando la historia de Israel hasta el momento y, luego, recapitulando la « ley» que se reveló en el Sinaí. Moisés concluye la lectura de la ley con estas palabras:

« Hoy el Señor, tu Dios, te ordena cumplir estas normas y preceptos. Pon todo tu corazón en cumplirlos; pon todo tu empeño en ponerlos en práctica. Hoy has declarado que el Señor es tu Dios y seguirás sus caminos, que le obedecerás y cumplirás sus e statutos, normas y preceptos. También el Señor ha declarado hoy que tú serás el pueblo de su propiedad, tal como te había prometido; y tú cumplirás todos sus mandamientos. El Señor te hará superior en dignidad, fama y gloria a todas las naciones que él ha creado, para que seas un pueblo consagrado al Señor, tu Dios, como te ha prometido» (Dt 26,16-19).

Este pasaje revela el modo en que el pueblo asiente voluntariam ente a los mandamientos que Dios le ha dado. Al mismo tiempo, Dios declara que se compromete a cumplir las promesas que le ha hecho al pueblo. Es un contrato re alizado de mutuo acuerdo y que conlleva responsabilidades y consecuencias para las dos partes. Sin duda, la violación de la ley de Dios produce graves consecuencias (especificadas gráficamente en Deuteronomio 27-28). La más impresionante es la lista de las maldiciones, que concluye con los siguientes términos: « “¡Maldito sea quien no cumpla y ponga en práctica los mandamientos de esta ley!”. Y el pueblo a una responderá: “¡Amén!”» (Dt 27,26). La maldición era percibida en la antigüedad como algo terrorífico. Pero también se prometen grandes recompensas y garantías de bienestar en las bendiciones que se enumeran, al igual que en la reiteración de que Israel es el pueblo favorecido por Dios (véase Dt 28,1-14).

La relación que Dios establece con Israel mediante la alianza es algo único entre las naciones. Esta idea se conoce, a veces, como el concepto de elección; Israel es el pueblo elegido por Dios, y se da una estrecha c

onexión entre los conceptos de Torá, alianza y elección. Las leyes que Dios otorga a Israel no se entienden como responsabilidad, sino como don, la consecuencia del estatus favorecido de Israel. Moisés dice al pueblo que las leyes que se le ha encargado que le enseñe harán que Israel sea estimado por todas las demás naciones. « ¿Existe acaso alguna nación tan grande que tenga dioses tan cercanos a ellos como lo está de nosotros el Señor, nuestro Dios, cada vez que lo invocamos? Y ¿qué nación hay tan grande cuyos preceptos y normas sean tan justos como toda esta Enseñanza (Torá) que yo os promulgo hoy?» (Dt 4,7-8).

Existe una tensión no resuelta ya presente en la Torá entre una conceptualización de Dios como Dios de todo el mundo y Dios como el Dios que favorece a Israel. Mientras detalla la prohibición de la idolatría, Moisés dice al pueblo:

« Y cuando mires al cielo y veas el sol, la luna, las estrellas y todos los astros del firmamento, no te dej es seducir de manera que te postres ante ellos y los adores. El Señor, tu Dios, se los ha repartido como dioses a todos los pueblos que hay bajo el cielo. A vosotros, en cambio, el Señor os tomó y os sacó del horno de hierro de Egipto, para que fueseis el pueblo de su propiedad» (Dt 4,19-20).

Este texto trata de resolver el problema de cómo el único Dios creador de todo es también el Dios que optó por Israel como el pueblo elegido.

Muchos mandamientos consignados en la Torá son reglas concebidas con el solo propósito de demostrar el e status especial que Israel tiene entre las naciones. En cuanto tales, estas leyes solo son aplicables a Israel. Las más obvias son las leyes dietéticas y de pureza (véase Lv 11-15). La conclusión del catálogo de los alimentos prohibidos y permitidos en Levítico 11, deja claro que estas leyes son competencia exclusiva de Israel: « Yo soy el Señor, vuestro Dios; vosotros, por tanto, debéis santificaros y ser santos, porque yo soy santo; así que no os contaminéis con ningún animal que se arrastre sobre la tierra. Porque yo soy el Señor que os hice subir del país de Egipto para ser vuestro Dios. Seréis, pues, santos, porque yo soy santo» (Lv 11,44-45). El estribillo « seréis santos, porque yo soy santo» aparece, con ligeras variaciones, muchas veces en las partes legales de la Torá, especialmente en las relativas a la práctica del culto. Es un tipo de declaración-síntesis de la *función* de la alianza entre Dios e Israel -que hace de Israel un pueblo elegido entre las naciones-. En esta perspectiva, Dios ordena a Moisés que diga a los israelitas: « Ahora, por consiguiente, si

me obedecéis y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi pueblo predilecto entre todos los pueblos, pues toda la tierra me pertenece; seréis para mí un reino de sacerdotes, una nación santa» (Éx 19,5-6). Israel posee un estatus especialmente consagrado como *reino de sacerdotes y nación santa* que no comparten otros pueblos. La santificación de Israel es exclusivamente suya; entre todas las naciones, Israel es la única nación santa. Pero esta elección de Israel como nación santa también la obliga de un modo propiamente suyo. La mayor cercanía a Dios exige un mayor grado de santidad, y esta santidad se mantiene mediante las reglas de pureza especificadas en la Torá. Así como los sacerdotes están obligados en el seno de Israel a un nivel de pureza más elevado que el resto de los israelitas, de igual modo Israel está obligada como nación a un nivel de pureza más elevado que los demás pueblos[25]. Si Israel no respeta el nivel de pureza exigido, no solo viola la alianza, sino que corre el riesgo de perder su estatus santo y, así, el contacto con la presencia divina[26].

El concepto de pureza/impureza en el judaísmo es demasiado complejo como para estudiarlo detalladamente aquí, pero es importante comprender que hay diferentes clases de impureza y que la principal distinción corresponde a la impureza moral y ritual[27]. La impureza ritual no debe identificarse con el pecado; es causada por condiciones naturales e inevitable s experimentadas por los seres hum anos, que, por lo general, son temporales, como la menstruación o el contacto con un difunto (entierro). La impureza moral, por otra parte, se contrae por actos repugnantemente inmorales, como la idolatría, la inmoralidad sexual y el derramamiento de sangre inocente. Es duradera, y, en ocasiones, permanente. No puede eliminarse mediante los ritos de purificación, sino solo mediante el castigo (incluido el exilio o la exclusión) y la expiación. Veremos más adelante la repugnancia que siente Pablo ante las cosas que provocan impureza moral. De especial relevancia para nuestro libro es que la impureza moral afecta a todos, tanto a judíos como a paganos, mientras que la impureza ritual solo afecta a Israel[28]. Además, puesto que las normas de pureza ritual no incumben a los paganos, no se les condena moralmente por no observarlas.

Las normas de pureza ritual simplemente aseguran que los israelitas, que tienen una mayor proximidad a Dios que quienes no lo son, impidan que se acumulen ciertas condiciones de contaminación provocando así la retirada de la presencia divina. Así, cuando un varón israelita eyacula, tiene que lavarse a sí mismo, como también todo cuanto haya entrado en contacto

con su semen, y debe esperar después hasta la noche para recuperar su estatus de « puro» . Si el hombre eyacula dentro de una mujer durante la relación sexual, los dos son considerados impuros y los dos tienen que bañarse y esperar hasta la noche para regresar al estado de pureza (véase Lv 15,16-17). Mientras se encuentran impuros no pueden realizar ciertas actividades que les llevarían a un mayor contacto con lo divino, como hacer una ofrenda en el templo. Pero, suponiendo que se guardan las leyes del Levítico relativas a las relaciones sexuales (véase Lv 18), no hay nada inmoral o malo en las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer. No hay nada intrínsecamente malo en el semen. No obstante , el flujo genital presenta un peligro potencial para la santidad. La razón exacta por la que Israel asocia los fluj os genitales con la impureza sigue siendo un misterio, aunque puede que tenga algo que ver con la amenaza que constituye para la integridad de la frontera entre lo divino y lo humano. En cualquier caso, no se prohíbe la relación sexual o la eyaculación en general. La mayor parte de las reglas de pureza conciernen, de hecho, a realidades que no pueden prohibirse , como la menstruación y las enfermedades de la piel.

La tensión entre Dios como deidad universal y Dios como benefactor de Israel en particular está generalmente implícita en las Escrituras judías, pero llegó a convertirse cada vez más en un problema que requería ser abordado explícitamente en la literatura del período tardío del Segundo Templo, como también en la literatura rabínica. Se entendía que era Dios quien había iniciado la relación especial con Israel; de ahí su designación como pueblo « elegido» . Algunos textos bíblicos dejan claro que la elección de Israel y su liberación de Egipto no se debía a ningún mérito particular de Israel:

« Si el Señor se prendó de vosotros y os eligió no fue por ser vosotros el pueblo más numeroso de todos -porque sois el más insignific ante-, sino por el amor que os tiene y para mantener el juramento que había hecho con vuestros antepasados. Por eso el Señor os rescató del poder del faraón, rey de Egipto, y os liberó de la esclavitud con grandes manifestaciones de poder. Reconoce, entonces, que el Señor, tu Dios, es realmente Dios. Él es Dios fiel, que a lo largo de mil generaciones mantiene su alianza y tiene misericordia de aquellos que lo aman y cumplen sus mandamientos» (Dt 7,7-9).

Mientras que los escritores judíos del período posbíblico se preguntaban a veces por qué razón había elegido Dios a Israel como su

pueblo, dando diversas respuestas a la cuestión, la literatura judía del siglo I asume sistemáticamente que Israel ha sido especialmente elegido por Dios y que el estatus de « elegido» procede de la benevolencia divina. Una famosa historia de un antiguo texto rabínico conocido como *Mekilta* ilustra bien que la elección de Israel se debe a la iniciativa de Dios y no a los méritos del pueblo.

« *Yo soy el Señor, tu Dio* s (Éx 20,2). ¿Por qué no se proclamaron los diez mandamientos al comienzo de la Torá? Pongamos un parábola. ¿A qué puede compararse? A lo siguiente: un rey que llegó a una provincia dij o al pueblo: ¿Puedo ser vuestro rey? Pero el pueblo le dijo: ¿Has hecho algo bueno por nosotros para que nos gobiernes? ¿Qué hizo entonces? Construyó la muralla de la ciudad, canalizó el suministro de agua y combatió en sus guerras. Entonces, cuando les dijo: ¿Puedo ser vuestro rey?, ellos le respondieron: Sí, sí. De igual modo hizo Dios. Él sacó a los israelitas de Egipto, dividió el mar para ellos, hizo bajar el maná y les trajo codornices. Él combatió en su guerra contra Amalec. Luego, les dijo: Seré vuestro rey. Y ellos le respondieron: Sí, sí» [29].

Este relato implica que no fue *Israel* quien tuvo que ganarse las bendiciones de Dios, sino que fue *Dios* quien tuvo que ganarse el favor de Israel. Ciertamente, nos resulta difícil evitar la impresión de que, al elegir a Israel, Dios parece haber actuado arbitrariamente, tal vez incluso caprichosamente. Algunos escritores judíos antiguos querían encontrar las razones que justificaran el hecho de haber sido elegidos como destinatarios de la ley divina -probablemente porque les incomodaba la naturaleza arbitraria de la elección[30]-. En efecto, ¿por qué habría otorgado Dios el favor a Israel como pueblo elegido cuando había creado el mundo entero y a todos sus habitantes?

Sin embargo, es abrum ador el número de los testimonios judíos que indican que estos no percibieron un conflicto insoluble entre « gracia» y « obras» , que llegaría a atormentar a los te ólogos cristianos de siglos posteriores. Repetidamente, los escritores judíos hablan de la necesidad de obras justas y afirman que estas merecen una recompensa (en esta vida, no tanto en la venidera), mientras que los actos malos merecen el castigo. Con la misma frecuencia afirman que Dios es gracioso, misericordioso y paciente con los seres humanos que son realmente incapaces de merecer la aprobación divina . Este sentimiento, de época más tardía, se encuentra frecuentemente en los *Salmos de acción gracias,* un texto encontrado entre

los Manuscritos del mar Muerto. Muchos de estos salmos son conmovedoras expresiones de humildad ante Dios.

« Te doy gracias, Señor, porque me has enseñado tu verdad, me has hecho conocer tus misterios maravillosos... la abundancia de tu misericordia con los perversos de corazón. ¿Quién es como tú, Señor, entre los dioses? ¿Quién como tu verdad? ¿Quién es justo ante ti cuando es juzgado? Ningún espíritu puede responder a tu reprensión, nadie puede mantenerse ante tu ira. A todos los hijos de tu verdad los llevas al perdón en tu presencia, los purificas de sus pecados por la grandeza de tu bondad y en la abundancia de tu misericordia» [31].

El autor de este salmo es la antítesis del estereotipo del judío que se justifica a sí mismo. Vemos en él a un piadoso judío de la antigüedad que no se entiende como alguien que tiene que ganarse c onstantem ente el favor de Dios, sino que más bien reconoce con humildad que su propia justificación es obra de la gracia de Dios. La desobediencia y la insuficiencia en el cumplimiento perfecto de los mandamientos no implican la expulsión de la comunidad de la alianza, en la medida en que se expresa arrepentimiento y se mantiene el deseo, libremente querido, de participar en la alianza. Asimismo, el sufrimiento o la humillación de Israel a manos de sus enemigos no implica que Dios haya abrogado la alianza y las promesas hechas a su pueblo. Los escritores judíos de la antigüedad tendían a atribuir las tristes condiciones que afligían a Israel en varias ocasiones a la disciplina divina -Dios castiga al pueblo para restablecer el equilibrio de la alianza y para recuperarlo de modo que pudiera reflej ar de nuevo su e status de pueblo elegido-. Así como los profetas de Israel interpretaron la destrucción del primer templo por los babilonios como un castigo por los pecados del pueblo, de igual modo, Josefo, que escribió la historia de la tristem ente célebre guerra judía con Roma (66-70 d.C.), interpretó la destrucción del segundo templo como castigo por la maldad de Israel. Sin embargo, en ningún caso se entiende el castigo como una renuncia de Dios a la alianza con Israel. Ciertamente, estos catastróficos sucesos son un signo de la *desaprobación* divina, pero no del *rechazo* al pueblo. Uno de los textos más llamativos que ilustra esta te ología del sufrimiento se encuentra en 2 Macabeos. El autor deja de relatar la persecución y la violencia que conduce a la profanación del templo por el rey seléucida conocido como Antíoco IV Epífanes y, haciendo un paréntesis, se dirige directamente al lector:

« Ruego a los lectores de este libro que no se escandalicen por estas desdichas, sino que piensen más bien que no se trata de c astigos para arruinar a nuestro pueblo, sino para corregirlo. Porque es señal de gran misericordia no tolerar por mucho tiempo a los impíos, sino castigarlos rápidamente. Para imponer un castigo a las demás naciones, el Señor aguarda con paciencia que llenen la medida de sus pecados, pero con nosotros ha resuelto actuar de otro modo y no esperar a castigarnos más tarde, cuando hayamos llegado ya al colmo de los nuestros. Por eso nunca aparta de nosotros su misericordia, y ni siquiera nos abandona cuando atrae la adversidad sobre su pueblo a fin de corregirlo. Baste este paréntesis para recordar lo dicho. Tras él, prosigamos la narración» (2 Mac 6,12-17).

Volveré más tarde sobre este pasaje, porque es importante para entender algunos de los comentarios que hace Pablo sobre la acumulación del pecado en Romanos y Gálatas. Por ahora es suficiente con advertir el modo en que se entiende el castigo como un signo del favor de Dios hacia Israel.

Esta convicción procede del contexto de la teología de la alianza, por la cual yo entiendo que la alianza fue un acto de gracia de Dios -Israel no hizo nada para ganársela-, pero la respuesta del pueblo se expresó mediante la observancia fiel de los mandamientos, que form aban parte integral de la primera. Esto es lo que Sanders trataba de transmitir al describir el núcleo conceptual del judaísmo como «nomismo de la alianza». La alianza entre Dios e Israel es eterna; no puede ser abrogada porque en principio Dios no puede quebrantar sus promesas -un sentimiento que Pablo también expresa vigorosamente en Romanos 11-. El hecho de que la alianza perdure eternamente es en sí mismo, tal vez, el mayor indic ador de la profunda función que la gracia desempeña en la teología del judaísmo antiguo.

No cabe duda de que el j udaísm o antiguo, como el moderno, resaltaba más lo que había que hacer que lo que había que creer. Lo que no signific a que el judaísmo antiguo no tuviera unas creencias o un sistema doctrinal, sino simplemente que muchos escritores judíos, si no todos, se entendían como poseedores de un conj unto de costumbres y de leyes tradicionales a las que estaban vinculados y cuya observancia entendían como expresión de su fidelidad a Dios. Así pues, la dicotomía fe-obras, tan familiar para los cristianos de la época moderna, no era una distinción conceptual operativa en el j udaísm o antiguo, y me atrevería a decir que esta bifurcación no formaba tampoco parte del mundo conceptual del

cristianismo primitivo. Después de todo, ni los prim eros seguidores de Jesús carecían de normas ética ni los líderes, como P ablo, carecían de ideas sobre cuál era el comportamiento adecuado para quienes estaban « en Cristo» .

Desde un punto de vista conceptual, la Torá implicaba la idea de la teología de la alianza y hacía referencia al modo de vida que Israel estaba obligado a asumir. Cuando la mayoría de los cristianos oyen el término « Torá» , piensan en este ultimo sentido -a saber, que el judaísmo signific a vivir de acuerdo con las enseñanzas de la Torá, y no les falta razón-. La opción por traducir el término hebreo *torah* como « ley» en nuestras lenguas modernas se debe en parte a los escribas judíos del siglo III a.C. que vivían en Alej andría, y que eligieron el término *nomos* para *torah* cuando tradujeron las Escrituras judías al griego.

La palabra griega *nomos* tiene una gama semántica diferente que no posee el hebreo *torah.* El sentido general de *nomos* es similar a nuestro concepto de ley; de hecho, el término griego *nomos* y el nuestro de « ley» son más similares entre sí que los dos con respecto al término *torah.* El hecho de que los judíos grecoparlantes usaran *nomos* como equivalencia de Torá no debe entenderse como una falta de fervor espiritual o de que los judíos se hubieran hecho más « legalistas» en el período posbíblico. Es probable que los judíos helenistas encontraran *nomos* como el equivalente más apropiado o natural, dado que expresaba una cualidad altamente estimada en todo el Mediterráneo de la época. Tanto los griegos como los romanos daban un gran valor a la tradición ancestral y al imperio de la ley. El hecho de que los judíos describieran la Torá como una antigua constitución que apreciaban, conservaban y protegían con sumo cuidado, y a la que se adherían estrictamente, indica que se estaban presentando como una sociedad que era creíble y comprensible para los gobernantes, las élites y los intelectuales griegos y romanos. Los antiguos escritores judíos no solo definían la Torá como una constitución particular, sino como una constitución que se fundam entaba en principios universales y en la que estaban expresados los ideales más nobles de la vida comunitaria humana. La Torá contiene el sistem a definitivo de la moral y de los valores porque su origen es divino; fue dada a los antiguos israelitas por Dios a través de Moisés. Josefo llama frecuentemente a Moisés *nomothetes,* «legislador» , porque fue a él a quien Dios dio la ley y fue él quien instruy ó al pueblo en sus preceptos[32]. Así pues, a Moisés se le atribuye la promulgación de una

constitución para el pueblo judío plasmada en la Torá. No sorprende que Moisés, en cuanto « legislador de los judíos» , sea la figura más famosa entre los no judíos, puesto que los griegos admiraban a estas personas y ensalzaban a sus propios legisladores como héroes33.

En una posición diametralmente opuesta al estereotipo de los judíos como legalistas y obsesionados con cuestiones técnicas sobre la ley sin incidencia real en la ética, los judíos helenistas caracterizaban su devoción a la Torá como una forma de moral a la que, según su parecer, aspiraban o deberían aspirar los demás pueblos. Ya en el siglo II a.C., los judíos que escribían en Alej andría percibían semejanzas tan notables entre los valore s, las costumbres y las prácticas helenísticas y la práctica de la Torá por los judíos que se vieron obligados a explicar lo que se consideraba la semejanza esencial del judaísmo y del helenismo. Aristóbulo creía que, prácticamente, todo el corpus de la filosofía griega dependía de la Escritura judía en todas sus ideas fundamentales. Afirmaba que Pitágoras y Platón habían estudiado la Torá; el último fue un erudito especialmente consagrado a su e studio que también vivió rigiéndose por sus preceptos[34]. Como Erich Gruen ha dicho de Aristóbulo, « toda la ley judía fue conceptualizada para subrayar la piedad, la j usticia, el autoc ontrol y las demás cualidades que representan las virtude s auténticas, es decir, las mismas cualidades que posteriormente fueron aceptadas y propagadas por los griegos» [35]. Aunque son pocos los autores que llegan tan lejos como Aristóbulo, la caracterización de la ley j udía como la expresión de las virtude s a las que todo ser humano podría o debería aspirar es una idea que encontramos en numerosos textos judíos de esta época.

No cabe la menor duda de que a veces los judíos escribieron docum entos sobre cuestiones muy técnicas acerca de la ley, cuestiones que habitualmente trataban de disposiciones específicamente judías sobre la pureza y que reflejan las controversias internas entre las élites. Entre los Manuscritos del mar Muerto encontramos ejemplos de este tipo de documentos. Uno de estos, conocido por los especialistas con la abreviatura 4QMMT, parece ser una carta escrita por el jefe (o jefes) sacerdotal de la comunidad de Qumrán a otras autoridades judías de Jerusalén y contiene reiteraciones, aclaraciones y explicaciones sobre ciertas leyes que se aplican principalmente a los sacerdotes. Teniendo en cuenta algunas leyes, el autor (o autores) parece cuestionar unas prácticas que considera una interpretación demasiado laxa de la ley. A un observador ajeno no le resulta

claro lo que está en juego en estas disputas, y puede parecerle trivial o bien obtuso. Pongamos un ejemplo: la Torá enseña que el contacto con un cadáver provoca impureza. En consecuencia, se ordena a los sacerdotes que eviten este contacto excepto en el caso de miembros de su familia, pues los mismos ritos de duelo parecen c onstituir un « contacto» . El autor de 4QMMT afirma que el contacto incluso con unos huesos secos -los restos óseos se mantienen después de la descomposición de los tejidos blandos del cuerpo- equivale a entrar en contacto con un cadáver. El autor de este texto aboga también por una zona de santidad más amplia en el templo y en su entorno que la que era habitual en su tiempo, lo que implica que las leyes de pureza relativas al templo no se estaban aplicando correctamente según el autor de 4QMMT.

No podemos decir que el interés de 4QMMT por estas sutilezas sobre la pureza sea más legalista que una propuesta legislativa que expresa la tendencia general de los norteamericanos a obsesionarse por cada jota y tilde mientras pierden el « espíritu» de la ley. Las preocupaciones afrontadas por 4QMMT son las típicas de las clases sacerdotales encargadas de asegurar el mantenimiento del ritual apropiado. En efecto, la mayor parte de la literatura j udía producida durante el período helenístico no se parece a este documento, sino que se dirige a un público más amplio. Además, la preocupación por la pureza no es exclusiva de los judíos o del j udaísm o. Las reglas y los rituales de pureza regían en los templos griegos y romanos, y, a veces, se producían discusiones y debates jurídicos sobre si se estaba manteniendo correctamente la pureza -sobre todo en tiempos de crisis-. No hay razón para pensar que los judíos estaban más preocupados con la ley, en la teoría o en la práctica, que lo que lo estaban las culturas con las que se asemejaban.

Consideremos el ej emplo de 1 Macabeos, una crónica histór ic a que cuenta la persecución religiosa desencadenada por el rey seléucida Antíoco IV Epífanes y la rebelión exitosa liderada por los Macabeos para defender la religión de sus antepasados. Matatías, el patriarca de la familia macabea, incita al pueblo con el siguiente grito de guerra: « ¡Todos los que quieran defender la ley y mantenerse fieles a la alianza que me sigan!» (1 Mac 2,27). Tras esta arenga, el texto describe una primera batalla que es perdida como c onse cuencia de la observancia de la prohibición de combatir en sábado. Este incidente conduce a Matatías a proclamar que es necesario combatir en sábado para conservar la alianza (véase 1 Mac 2,40-41). A

partir de ese momento, el texto no refleja tensión alguna sobre el hecho de combatir en sábado; simplemente, se asume como necesario. Un mensaje semej antemente mixto caracteriza también 2 Macabeos. Mientras que 1 y 2 Macabeos acentúan los dos una actitud innegociable sobre la identidad judía que depende de la observancia estricta de la Torá, en ambas obras se hacen concesiones, a veces porque son necesarias -como combatir en sábado-, pero, otras veces, el texto narra acomodaciones a la cultura helenística que implícitamente contradicen los preceptos de la Torá, sin dar explicación alguna ni sin que aparezca ningún escrúpulo teológico.

Dado que el corpus de la literatura j udía helenística es vasto, toda generalización es necesariamente una simplificación excesiva. No obstante, la mayor parte de la literatura judía producida durante el período helenístico y a comienzos del período rom ano evita la discusión sobre asuntos de poca monta de la ley j udía. Más bien, tienden a presentar la ley como la encarnación de los principios éticos universales o como conservación de costumbres y tradiciones antiguas. Las fuentes literarias del período contradicen el estereotipo de los judíos como gente preocupada con minucias legales -gran parte de esta presentación procede de los debates entre Jesús y los farise os que encontramos en los evangelios-. Los textos como 4QMMT constituyen la excepción en el período prerrabínico, no la norma; reflej an el tipo de expertos religiosos que, en muchos aspectos, c onstituy en el preludio de los rabinos y del discurso rabínico de siglos posteriores.

Considerando que los especialistas han dado por supuesto con demasiada frecuencia que la observancia estricta de la ley j udía se encuentra tras cualquier texto que, de alguna manera, defiende el judaísmo contra toda influencia exterior, han percibido a menudo referencias a la observancia de mandamientos específicos donde de hecho no hay ninguna. En el primer capítulo de Daniel, por ej emplo, el protagonista reside en el palacio de Nabucodonosor, el rey de Babilonia, porque ha sido especialmente elegido para ser uno de los sabios del monarca. Estos hombres gozan de todo lujo, lo que incluye las raciones de comida y de vino que se servían en la mesa real. El relato nos cuenta, sin embargo, que « Daniel decidió no c ontaminarse con la comida y el vino de la mesa real» (Dn 1,8).

En la mayoría de las Biblias con notas explicativas y de los comentarios sobre Daniel, los comentaristas explican que el rechazo de

Daniel a comer las raciones reales se debe a que guardaba las leyes kosher[36]. Daniel preferiría morir de hambre antes que violar las leyes dietéticas judías. Sin embargo, si bien Daniel dice que no quiere contaminarse comiendo lo que se le ofrece, lo que teme que provoque la contaminación no está claro en absoluto. El texto no explicita el tipo de comida ofre cida a Daniel y a sus amigos; solo la denomina « raciones reales» .

La hipótesis de trabajo de los intérpretes actuales es que debe tratarse de algún tipo de carne que estaba prohibida. Pero de ser este el caso, ¿por qué no pide Daniel otro tipo de carne? ¿Por qué pide verduras? Las leyes dietéticas de Levítico 11 difícilmente pueden entenderse como una afirmación de vegetarianismo. ¿Y qué diremos del vino? El vino no está prohibido, así que ¿por qué no puede beberlo Daniel?

Sin embargo, es posible, e incluso probable, otra interpretación. Lo que realmente está en juego no es ningún mandamiento específico ni un conjunto de mandamientos sobre la comida. Si existe el peligro de violar alguna ley, esta es aquella sobre la que se fundamenta la alianza de Israel con Dios: « No tendréis otros dioses delante de mí» . Consumir la comida y el vino del rey no constituye en sí ni de por sí un problema. Daniel no puede comer la comida o beber el vino porque la carne -es irrelevante que fuera de ternera o de cerdo- ha sido ritualmente sacrificada en el contexto de la corte real de Babilonia . Es decir, la carne (o una porción de ella) ha sido sacrificada a otro dios. Puede incluso que procediera de una ofrenda realizada al mismo rey (cap. 6). De forma semejante, el vino es probablemente percibido como una libación (5,2-4). Todas las historias posteriores sobre Daniel como el gran sabio, vidente y consejero en la corte real babilónica, giran en torno al tema de la idolatría -bien la adoración de ídolos por orden del rey o la adoración del mismo rey-. Así pues, la negativa de Daniel y sus amigos a ser partícipes de las « raciones reales» , en el primer capítulo de Daniel, constituye el primer ejemplo de su rechazo a dar culto a alguien o a algo que no fuera el Dios de Israel, o el Dios Altísimo, como se le denomina en el libro. Haber comido aquellas raciones reales habría sido equivalente a dar culto al dios (dioses) de Nabucodonosor o al rey mismo.

Según la opinión común en la investigación actual, la observancia escrupulosa de las leyes dietéticas llegó a ser uno de los fundamentos esenciales del judaísmo a partir del siglo II a.C.[37] Esta suposición procede

en gran medida de la antigua costumbre de proyectar las discusiones rabínic as que se encuentran en la Misná, el Talmud y otras colecciones de doctrinas rabínic as, que son frecuentemente de tipo técnico, a un período más antiguo, cuando, de hecho, las pruebas que tenemos sobre una preocupación extendida con los pormenores de las leyes *kashrut* son mínimas.

Ciertamente, las leyes dietéticas judías no fueron inventadas en el período rabínic o, sino que tienen unos orígenes bíblicos -su texto fundacional es Levítico 11-. Pero es interesante notar que la narración bíblica raramente tematiza la cuestión de la comida; no hay ningún relato en el que la violación de las leyes dietéticas sea causa de conflicto en una historia bíblica o donde el descuido de estos mandamientos sea específicamente nombrado como uno de los pecados más graves de Israel -a saber, del tipo que hace que los profetas proclamen oráculos de j uicio y del posterior castigo divino38-. En el libro hebreo de Ester, por ejemplo, ni siquiera se plantea la cuestión de si Ester comió solo alimentos propiam ente j udíos mientras vivía en el palacio del rey persa. Ella come sin dudar los alimentos que le ofrece el funcionario real, al igual que admite con agrado otros dones y los tratamientos de belleza que se le proporcionan[39]. De forma similar, se nos cuenta que Jeconías, un rey de Judá que ejerció su cargo durante un tiempo breve antes de ser deportado a Babilonia, recibió una porción diaria de comida del rey Evil Merodac, el sucesor de Nabucodonosor, que, al parecer, le confirió el tratamiento regio propio que él aceptó gratamente[40]. Por consiguiente, entre los textos canónicos, el rechazo de Daniel a comer lo que le ofrecía un pagano constituye la excepción más bien que la regla.

En la literatura judía extracanónica del período helenístico nos encontramos con más historias en las que se menciona explícitam ente la evitación de comida pagana[41]. Pero, habitualmente, solo se menciona de forma escueta o de pasada; por lo general, no constituye el centro del relato y, como en el caso del libro de Daniel, cuando aparece el tema de la comida no se trata del seguimiento escrupuloso de un complejo sistema de alimentos permitidos y prohibidos, sino de asegurar de que no se corra el riesgo de comer alimentos ofre cidos a los ídolos, porque eso constituiría una violación del primer mandamiento, no porque fuese una transgre sión de las leyes del Levítico.

Además, lo que decimos sobre las prácticas dietéticas se aplica también a otras prácticas prescritas por la Torá. Los j udíos no entendían que ser observantes de la Torá significara que tenían que cumplir toda yod y tilde de la ley, como si cada una de las prescripciones individuales representara un imperativo divino del más alto rango. Los judíos querían vivir de acuerdo con la Torá porque creían que así podían vivir una vida justa de acuerdo con la voluntad de Dios. Como afirma Josefo, « a él debemos dar culto mediante la práctica de la virtud, pues esa es la manera más santa de darle culto» 42. Uno de los expertos más destacados en literatura judía extrabíblica, George Nickelsburg, manifestó su oposición al estereotipo cristiano según el cual el judaísmo posbíblico es una perversión legalista de la religión bíblica. Tras inve stigar una muestra representativa de la enorme diversidad de la literatura judía de este período, incluidos muchos de los textos que he mencionado en nuestro análisis, Nickelsburg afirma lo siguiente: « Estos textos mencionan relativamente poco los mandamientos individuales de la Torá y la variedad de modos en que pueden interpretarse, como también la variedad de formas en que pueden aplicarse o modificarse» 43.

Redención

El judaísmo antiguo no es lo que llamaríamos una religión de salvación. Tal vez sea esta la confusión más importante que impregna la visión cristiana del judaísmo antiguo. Con pocas excepciones, el j udaísmo no centra su atención en la salvación personal. Además, no aborda el tema de la salvación como una cuestión sobre si uno es salvado por las obras o por la fe. De hecho, se condena a menudo la idea de cumplir los mandamientos por el deseo de ser recompensado. Los mandamientos deben cumplirse porque se ama a Dios, no porque se desea lograr la salvación. Un antiguo comentario rabínico sobre el Deuteronomio hace la siguiente advertencia:

«“Amarás al Señor, tu Dios”. -Así que no digas: “Voy a estudiar la Torá para enriquecerme, para que me llamen rabí y para recibir la recompensa en el mundo venidero”, pues la Escritura dice: “Amarás al Señor, tu Dios”. Todo lo que hagas, hado solo por amor» 44.

Los cristianos suponen que la salvación personal es la cuestión fundamental de la religión -de *toda* religión-. La salvación ocupa un lugar

tan central en el cristianismo que los teólogos cristianos llegaron incluso a inventar un nombre para el estudio de la salvación: la « soteriología» . De ahí que se haya evaluado normalmente el judaísmo atendiendo al modo en que c oncibe la salvación y su logro por el individuo.

Con muy pocas excepciones, en la Biblia hebrea no encontramos la idea de vida eterna, ni la de la resurrección del cuerpo, ni la de la esperanza en la recompensa y el castigo después de la muerte[45]. En el antiguo Israel, las recompensas y los castigos divinos se conciben como bendiciones y maldiciones durante esta vida. Las recompensas otorgadas a Israel son la lluvia - para hacer fértil y productiva la tierra-, la abundancia de hijos y una gran riqueza.

Sin embargo, sí hay en la literatura bíblica una concepción de la redención o la salvación, pero no con referencia a la vida o al mundo venidero. El paradigm a bíblico de la redención es el éxodo: la redención es la liberación de la esclavitud en Egipto. En los textos proféticos, se trata de la salvación de la opresión y la violencia de diversos enemigos -por ej emplo, Babilonia, la dinastía seléucida y Roma-, la recuperación de la pose sión de la tierra después del exilio y, en algunos textos, la glorificación de Israel entendida como su triunfo sobre los enemigos (más bien que la liberación de ellos).

Posteriormente, en algún momento del siglo II a.C., comienza a emerger la fe en la vida después de la muerte en los textos judíos, o al menos en algunos de ellos. En tiempos de Pablo es una idea común, aunque también había quienes la re chazaban. El autor del Sirácida, un texto judío deuterocanónico fechado a principios del siglo II a.C., niega explícitamente que aguarde a los seres humanos algún tipo de existencia posterior a la muerte[46]. Aunque no se conserva ningún texto escrito por los saduceos, los documentos de otros autores, incluido el evangelio de Mateo, nos cuentan que ellos no creían en la vida después de la muerte. Entre los que aceptaban la vida tras la muerte, había quienes creían que el alma era inm ortal, que tras la muerte del cuerpo el alma regresaba a su hogar celestial. Pero la creencia en la resurrección del cuerpo fue haciéndose cada vez más común. Muchos textos apocalípticos im aginan la resurrección de los muertos al final de los tiempos. A veces son solamente los justos los que resucitan, mientras que los malvados, supuestamente, se mantienen permanentemente privados de existencia . Sin embargo, la mayoría de estos textos prevén la resurrección de todos, de los j ustos y de los malvados. A la resurrección le

sigue el juicio final, en el que los justos son recompensados con la vida eterna y los malvados son condenados. Resulta significativo que los fariseos y posteriormente los rabinos abrazaran la idea de la resurrección corporal.

Tanto en el período bíblico como posteriormente, la salvación es concebida principalm ente en términos más comunitarios que individuales. Nace una nueva creación de la que emerge una era idílica. Algunas veces, la atención se centra exclusivamente en Israel, es decir, en algunos textos Israel triunfa sobre sus enemigos y el pueblo (re)hereda la tierra. La redención se concibe en términos concretos. « Se restauran las doce tribus, el pueblo se congrega de nuevo en el país, se renuevan y se engrandecen el templo y Jerusalén, se restaura la monarquía davídica, es decir, se instaura el Reino de Dios» [47]. Se produce un cese total de la violencia, la justicia prevalece e Israel vive en paz y prosperidad.

La redención se concibe a veces más ampliamente, de forma que la era idílica implica a toda la creación. A muchos les resultarán familiares las imágenes que impregnan esta visión de una nueva era: la gente convertirá sus espadas en arados y el león se acostará con el cordero. Así pues, hay tradiciones bíblicas que comienzan a acercarse a la idea de redención entendida como un mundo totalmente nuevo, si bien la idea se concibe con las categorías de este mundo y para este mundo. Pero en la mayor parte de la literatura judía producida después de la época bíblica, la redención es algo que acontece en « el mundo venidero» , como se le llama en la literatura rabínica.

Según la concepción cristiana tradicional, en la soteriología judía la salvación se gana mediante las « obras» . Dios tiene un libro de contabilidad en el que se sopesan las acciones buenas de cada persona con sus acciones malas (pecados). Si una persona tiene más acciones buenas que malas, gana la vida eterna, im aginada como una existencia dichosa en la presencia de Dios. Si las acciones malas son superiores a las buenas, la persona tiene que sufrir un castigo eterno. Así pues, la salvación en el judaísmo se concibe como un sistema de méritos, medidos cuantitativamente. Si en el momento de la muerte uno ha realizado más actos de justicia que pecados, entonces se salva.

Sin embargo, en contra de los inveterados estereotipos, los judíos de la antigüedad no tenían un interés peculiarmente excesivo en la ley; no se preocupaban de los detalles legales insignificantes mientras que descuidaban cuestiones éticas más serias. Por consiguiente, la idea de que el

judaísmo es una religión en la que uno es « salvado por las obras» no es una caracterización acertada. Aunque haya unas cuantas referencias diseminadas en los textos judíos antiguos a la imagen de un libro de contabilidad de Dios con respecto al que todo individuo tendrá que rendir cuentas finalmente, se trata solo de eso, es decir, de una imagen destinada a animar a la gente a actuar justamente, no de una doctrina de la salvación.

La concepción del judaísmo como religión en la que uno es « salvado por las obras» arrastra consigo otros conceptos erróneos. El más relevante es el que niega la importante función de la gracia y del arrepentimiento. La gracia no solo j uega un papel en el pensamiento judío antiguo sobre la salvación, sino que juega un papel fundamental. Dado que Israel ha sido elegido por Dios para ser su propiedad y dado que esta elección es gratuita - Israel no ganó su estatus especial con Dios, como ya hemos visto anteriormente en nuestro estudio sobre la idea que Israel tenía de Dios-, la relación especial de Dios con Israel se fundamenta en la gracia, no en el mérito. Israel toma parte en la alianza como pueblo y su participación en la alianza le otorga un e status privilegiado que es permanente. Como E. P. Sanders sostenía hace treinta años, la inmensa mayoría de las fuente s judías de la época de Pablo entienden que tomar parte en la alianza *es* salvación48.

La importancia de la gracia se manifiesta especialmente en la idea del « mérito de los padres» , según la cual todo el pueblo de Israel se beneficia de la extraordinaria j usticia de los patriarcas, especialmente de Abrahán. Dios expresó su amor a Abrahán haciéndole promesas de bendición, promesas de tierra, de una numerosa descendencia, etc., promesas que se extienden a toda la familia de Abrahán, incluyendo las generaciones futuras. Dios dice a Abrahán: « Echa un vistazo al cielo y cuenta las estrellas, si es que puedes contarlas. ¡Así será tu descendencia!» (Gn 15,5). Tras las palabras de Dios, el narrador dice inmediatamente lo siguiente: « Y porque puso su confianza en el Señor, él se lo contó en su mérito» (Gn 15,6). (La NRSV traduce « Y él creyó en el Señor, y el Señor se lo contó como justicia» [Gn 15,6]; se trata de un versículo importante para Pablo [Rom 4,3; Gál 3,6], que examinaremos con atención más adelante.) Basándose en comentarios como este, las interpretaciones posteriores sobre Abrahán no solo lo presentan como extraordinariamente justo, sino como aquel cuya justicia rebosaba hasta beneficiar a quienes se consideraban sus descendientes. Mucho antes que la alianza del Sinaí, Dios había hecho una alianza con Abrahán y con sus descendientes:

« “Establezco mi alianza contigo y, después de ti, con todas las generaciones que desciendan de ti. Será una alianza perpetua: yo seré tu Dios y el de tus descendientes...”. Y Dios añadió: “Tú y tus descendientes, de generación en generación, habréis de guardar mi alianza”» (Gn 17,7.9).

Por c onsiguiente , Dios actúa por gracia con los descendientes de Abrahán, el pueblo de Israel. No importa que a veces se extravíen. Como hemos descrito anteriormente, Dios puede manifestar su desagrado y su desaprobación, pero no rechaza a Israel. El vínculo de alianza que Dios estableció con Israel mediante su compromiso con Abrahán es eterno. El mérito de los padres se expresa de diversas formas, pero el concepto está siempre unido a una comprensión de Dios como quien actúa por pura gracia. Veamos un ej emplo de esta expresión que procede del profeta Miqueas:

« ¿Qué Dios perdona el pecado
y pasa por alto, como haces tú,
las culpas al resto de tu heredad?
No mantendrá por siempre
su ira,
pues se complace en la gratuidad.
Volverá a manifestarnos
su ternura,
olvidará y arroj ará al mar
nuestras culpas.
Otorgarás a Jacob tu fidelidad
y dispensarás a Abrahán tu lealtad,
como lo prometiste
en otro tiempo
a quienes fueron
nuestros antepasados» (Miq 7,18-20).

Sin embargo, la gracia no excluye la importancia del arrepentimiento. Tanto en la tradición bíblica como posteriorm ente encontramos constantemente el tema de la humildad. Ser humilde consiste, en parte, en reconocer las debilidades, las faltas y los pecados, y, en consecuencia, arrepentirse y pedir perdón. Todo el que hace un sincero esfuerzo de arrepentimiento puede estar seguro del perdón de Dios y, por consiguiente,

de su participación en el mundo venidero. La Torá describe un meticuloso proceso de arrepentimiento y perdón. En efecto, esa es precisamente la finalidad de muchas leyes sobre los sacrificios, que están concebidas para expiar los pecados y que la persona recupere su buena posición ante Dios.

Irónicamente, y a pesar de esto, esas prescripciones para expiar los pecados fueron consideradas como « actos» de arrepentimiento desde la perspectiva tradicional cristiana sobre el judaísmo, y, por consiguiente, como « obras» . Aunque a veces los especialistas cristianos notaban que había pasaj es en los textos judíos que soc avaban este estereotipo del judaísmo -por ej emplo, aquellos que remiten al mérito de los padres-, tendían a ignorarlos o a relativizarlos. R. H. Charle s, un experto muy respetado en su día, nos ofrece una ilustración excelente de la perspectiva tradicional cristiana sobre la soteriología judía:

« Cada obra buena... establecía un cierto grado de mérito con Dios, mientras que cada acción mala comportaba un correspondiente demérito. La posición de un hombre con Dios dependía de la relación existente entre sus méritos y dem éritos, y su salvación de la preponderancia de los primeros sobre los últimos. La relación entre sus méritos y deméritos se fijaba diariamente sope sando sus acciones... Pero como los resultados de estos juicios eran necesariamente desconocidos, no podían sino crear un gran desasosiego, y para calmarlo se de sarrolló la doctrina de la justicia vicaria de los patriarcas y los santos de Israel... [mediante la que un] hombre podía, así, pedir en su ayuda los méritos de los padres para contrarrestar sus deméritos.

Es evidente que un sistema así no admite el perdón en ningún sentido espiritual del término.

A lo sumo puede expresar una remisión de la pena al infractor siempre que se satisfaga la compensación, bien mediante su propio mérito o mediante el de los padres justos» 49.

Según esta cita, parece que los j udíos se encontraban en un estado constante de desesperación y ansiedad con respe cto a su salvación. No sorprende, entonces, que la proclamación paulina de la justificación por la fe resultara un alivio enorme de esta forma opresiva de religión. Ahora bien, la idea de que el judaísmo primitivo (o el judaísmo tardío, en todo caso) proclamaba que la salvación se obtenía por las obras es un malentendido cristiano. La salvación no se concibe como algo que se gana, sino como algo que es otorgado gratuitamente a todos los que disfrutan de

la participación en la alianza. Como sintetiza Sanders, « de haber una doctrina de la salvación en la religión rabínica, esta se fundamenta en la elección y el arrepentimiento» 50.

La cuestión que, en consecuencia, debe plante arse es si la redención incluye solam ente a Israel o, para de cirlo de otro modo, solo a aquellos que se encuentran dentro de la alianza. Además, ¿solo serán redimidos al final de la historia quienes se encuentran en una buena posición dentro de la alianza? ¿Hasta qué punto es inclusiva esta visión de la redención? Como en la tradición bíblica, los rabinos se centran más frecuentemente en Israel cuando tratan del mundo venidero. Es decir, a los textos rabínicos antiguos les preocupa principalmente la redención de Israel; solo en contadas ocasiones abordan qué ocurrirá con los que no son israelitas. Como es de esperar, estos textos afirman que, en última instancia, todo Israel será redimido por Dios. En términos rabínicos, « todos los israelitas tendrán parte en el mundo venidero» [51]. Un sentimiento semejante puede encontrarse prácticamente en todo texto judío antiguo que aborda la cuestión de la escatología, desde la literatura profética de la Biblia hasta la literatura apocalíptica posbíblica, desde los Manuscritos del mar Muerto hasta la literatura greco-judía de los deuterocanónicos, como también en Pablo, que afirma: « Todo Israel se salvará» (Rom 11,26).

La pregunta es: *¿Quién es Israel?* Tradicionalmente, los lectores cristianos de Pablo daban por supuesto que cuando este hablaba de la salvación de todo Israel no se refería a los judíos de su tiempo, que afirmaban ser descendientes de Abrahán. Estos lectores pensaban que Pablo hablaba de ellos, es decir, de los cristianos, seguidores de Jesús, que se comprendían como los descendientes espirituales de Abrahán. Sin embargo, existen buenos motivos para interpretar lo que Pablo afirma en el mismo sentido en que lo decían los rabinos. Analizaremos detalladamente este tema más adelante. Mientras tanto, consideremos lo que dicen otros textos.

Al igual que Pablo en Romanos 11,26, la mayoría de los textos judíos no especifican exactamente quién es Israel; suponen que los lectores lo saben. Sin embargo, a veces se aborda explícitamente la cuestión. El tratado *Sanhedrin* de la Misná afirma que todo Israel está incluido en la redención futura, pero a continuación enumera algunas exclusiones:

« Todo Israel tiene parte en la vida del mundo futuro, porque está escrito: *Todo tu pueblo está formado de Justos, heredará la tierra por siempre, una rama de mi plantación, obra de mis manos para que yo sea*

glorificado (Is 60,21). Estos son los que no tienen parte en la vida futura: el que dice que no hay resurrección de los muertos, según la Ley, [el que dice] que la Ley no viene del cielo y el epicúreo» [52].

El texto prosigue con más exclusiones realizadas por otros rabinos y perfilando las ya citadas. El listado se preocupa de nombrar aquellos tipos de personas que podían posiblemente incluirse en la identidad colectiva denominada « Israel» pero que supuestamente no merecen heredar el mundo venidero. Por ejemplo, en este contexto, el epicúreo no se refiere a un pagano, sino que es un nombre genérico para designar a un hereje, es decir, a alguien que antes era judío, una parte de Israel, pero que ahora ha renunciado a esa condición. De hecho, tal vez sea este el dato más relevante que cabe inferir de este texto (y de otros parecidos). La lista de los que no tienen parte en el mundo venidero no menciona a quienes simplem ente han cometido ciertos pecados o muchos pecados, como querría la tradicional perspectiva cristiana sobre la soteriología judía. La lista es ilustrativa del tipo de personas que han optado por no ser parte de Israel. Ser un epicúreo es decidir no formar parte de Israel explícita y deliberadamente; negar la resurrección de los muertos es negar que se cumplirán las promesas que Dios hizo a los patriarcas, negando, así, completamente la redención; y negar el carácter divino de la Torá es negar la alianza que define la relación entre Dios e Israel. Los excluidos no son los israelitas m alos, sino los que ya no forman parte de Israel.

Hay otro importante dato ilustrado por este ej emplo procedente de la Misná. Como es característico de los textos rabínic os primitivos, la Misná no aborda la cuestión de si serán incluidas en el mundo venidero las naciones (los paganos) que no son ni han sido nunca parte de Israel. Con otras palabras, la lista marca un tipo de frontera sobre quién forma parte de Israel; no dice nada sobre el destino de los no j udíos. Dicho de otro modo, afirmar que es salvado todo Israel no es implícitamente una afirmación de que el mundo venidero estará exclusivamente poblado por los israelitas. Por consiguiente, la pregunta que se nos plantea es la siguiente: ¿participan los paganos en la redención? ¿Tienen parte en el mundo venidero?

Como observa Paula Fredriksen, la mayoría de los textos bíblicos encajan en una de las dos categorías siguientes: « En el extremo negativo, las naciones son destruidas, derrotadas o, de alguna manera, sometidas a Israel» [53]. En el otro extremo, todas las naciones participan en la redención final, conocida como el Día del Señor, concebida como la convergencia de

todas las naciones en Jerusalén junto con Israel para adorar al Dios de Israel, el único Dios. Esta imagen se encuentra en varios libros proféticos. El famoso texto de Isaías nos ofrece un buen ej emplo:

« Cuando pase mucho tiempo,
quedará afianzado el monte
de la casa del Señor:
el primero entre los montes, descollando entre las colinas.
A él confluirán todas las naciones,
acudirán cantidad de pueblos,
que dirán:
“Venid, subamos al monte
del Señor,
a la casa del Dios de Jacob;
él nos indicará sus caminos,
nosotros iremos por sus sendas”.
Y es que saldrá de Sión la ley,
de Jerusalén la palabra del Señor.
Juzgará entre nación y nación, arbitrará a pueblos numerosos.
Convertirán sus espadas en arados,
harán hoces con sus lanzas.
No se amenazarán las naciones
con la espada,
ni se adiestrarán más
para la guerra» (Is 2,2-4 = Miq 4,1-3).

El profeta Zacarías nos ofrece una visión similar:

« Y los habitantes de una ciudad irán a decir a los de la otra: “Vamos a implorar el perdón y la protección del Señor del universo. ¡Yo también voy!”. Y serán innumerables los pueblos y naciones poderosas que vendrán a Jerusalén para buscar la protección del Señor del universo e implorar su perdón. Así dice el Señor del universo: “Sucederá en aquellos días que diez hombres procedentes de distintas naciones y lenguas asirán a un judío por la orla del manto y dirán: ‘Queremos unirnos a vosotros porque hemos oído que Dios está con vosotros’”» (Zac 8,21-23).

Muchos otros textos bíblic os ilustran una visión de la redención que incluye a los paganos. Y seamos claros en este punto: los paganos son los

no convertidos. Es decir, no son gentes que han nacido paganas y que se convierten al judaísmo en este mundo, y, después, disfrutan la vida en el mundo venidero junto con Israel. Estos individuos serían ya considerados parte de la identidad colectiva de Israel antes del *éschaton.* Ciertamente, se describe a las naciones llegando a adorar al Dios de Israel en Jerusalén, y, por lo tanto, se supone que han renunciado a sus dioses. Pero esta transformación de los paganos no acontece antes del momento de la redención, sino que forma parte del acto redentor de Dios.

Continuando en esta tradición profética, muchos textos posbíblic os [deuterocanónicos] reflej an también una visión ampliamente inclusiva de la salvación, en la que el j udío y el pagano participan en la nueva creación. « Todas las naciones del mundo y todas las gentes se convertirán y honrarán sinceramente a Dios. Y todos se apartarán de los ídolos engañosos que los hicieron caer en el error, y bendecirán con rectitud al Dios eterno... Los que de veras aman a Dios se alegrarán, pero los que practican el pecado y la inj usticia desaparecerán de la faz de la tierra» (Tob 14,6-7)[54] Podemos encontrar imágenes similares en la literatura rabínica. Una de las oraciones judías más antiguas e importantes, el Alenu, expresa la siguiente visión esperanzada del mundo venidero:

« En c onse cuencia confiamos en ti, Señor, nuestro Dios, que podam os muy pronto ver el esplendor de tu poderío, cuando sean eliminadas las abominaciones de la tierra y los falsos dioses totalmente destruidos; cuando sea perfeccionado el mundo..., y toda la humanidad invoque tu nombre... Que inclinen la rodilla y se postren y den honra a tu nombre glorioso. Que acepten el yugo de tu reinado» [55].

El lector puede seguir preguntándose: ¿Pero no es esto conversión? No, es la respuesta más simple . Para llegar a ser judío es necesario que uno nazca de un j udío (y no haya renunciado a esa identidad judía adorando a otro dios o dioses) y/o se someta a ciertos actos rituales, sobre todo la circuncisión. (Con respecto a este punto, no resulta claro en la historia j udía si la mujer tenía que someterse a un acto ritual específico. Los ritos y los mandamientos relativos a los varones son la norma.)

Como veremos claramente en el siguiente capítulo, los paganos que adoran o incluso honran al único Dios que reconoce Israel son considerados paganos justos, pero no judíos. La circuncisión es lo que distingue a un judío de un pagano. Sin embargo, como dice Fredriksen, los intérpretes cristianos « se equivocan al entender la inclusión escatológica de los

paganos como una conversión escatológica. Es un error de categorización. Los paganos salvados no son j udíos» [56]. Los paganos son seres hum anos, creados por Dios a su im agen, pero los judíos y los paganos son fundamentalmente diferentes clases de pueblo. Anticipando la conclusión de nuestro libro, podemos decir que Dios creó el mundo como una multiplicidad de cosas y de criaturas sensibles. Respetar la pluralidad de la creación es reconocer el orden de las cosas tal como Dios lo quiso; es reconocer y respetar el reinado predominante de Dios sobre la creación.

Al igual que el león yace con el cordero, así el judío y el pagano se unen en paz y armonía. Concebir el mundo venidero como un tiempo de paz entre todos los pueblos del mundo es concebir un mundo donde siguen existiendo muchos pueblos diferentes, pues de lo contrario carecería de sentido la imagen de la paz si en el mundo venidero solo existiera una nación. Es verdad que esta visión de un mundo redimido que incluye a todos en la adoración del único Dios, refleja el hecho de que se trata de una visión judía de la redención -a diferencia de una visión hinduista o budista-. No obstante, se trata de una imagen ampliamente inclusiva de la vida en el mundo futuro.

[1] Para una explicación sobre la cronología de la historia judía antigua, véase Shaye D. COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster/John Knox, Filadelfia 1987, pp. 6-8.

[2] Véase G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1990.

[3] Véase Seth SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton University Press, Princeton 2001. Schwartz sostiene convincentemente que los especialistas han exagerado el sectarismo del judaísmo del Segundo Templo.

[4] Algunos autores especializados en este período usan el término «judeos» como traducción de la palabra griega *Ioudaios* para resaltar la identidad étnica incrustada en el término. Por ej emplo, véase Caroline Johnson HODGE, *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford University Press, Nueva York 2007, y Philip F E SLER, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Fortress, Minneapolis 2003 (trad. esp.: *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006). Si bien es probable que esta distinción resulte valiosa, yo traduciré el mismo término como «judíos», en parte porque es el más conocido y en parte porque «judeos» es demasiado restringido en su significado y posee implicaciones problemáticas. Véase la crítica de Amy-Jill L EVINE, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2006, pp. 160-165.

[5] He tomado esta expresión de la obra de John Dominic CROSSAN y Jonathan L. REED, *In Search of Paul: How Jesus's Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom* , HarperSanFrancisco, San Francisco 2004.

[6] Veamos, por ejemplo, lo que dice Estrabón: « Pues él [Moisés] decía, y enseñaba, que los egipcios estaban equivocados al representar al ser divino con imágenes de bestias y animales, como también lo estaban los libios; y que los griegos también erraban al modelar dioses con forma humana, pues, según él, Dios es la única cosa sola que nos abarca a todos nosotros y abarca la tierra y el mar -la cosa que nosotros llamamos cielos o universo o la naturaleza de todo cuanto existe-. ¿Qué hombre, si tiene juicio, podría ser lo suficientemente atrevido como para fabricar una

imagen de Dios que se parezca a cualquier criatura de entre nosotros? Nadie, en efecto; la gente debería dejar de hacer imágenes, y, dedicando un recinto sagrado y un digno santuario, adorar a Dios sin necesidad de una imagen...» *(Geografía* 16. 2.35; Stern, 1.299-300). Véase también DIÓN CASIO, *Historia de Roma* 35.17.2 (Stern, 2.351), y VARRO (conservado en Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios* 4.31, Stern 1.209).

[7] FLAVIO JOSEFO, *Contra Apión* 2.166-167, trad. y notas de Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Gredos, Madrid 1994. Más adelante, en esta misma obra, dice: « Dios, perfecto y bienaventurado, gobierna el universo; se basta a sí mismo y a todos los seres; es principio, medio y fin de todas las cosas; se manifiesta por sus obras y sus beneficios, y no existe nada más evidente que Él, aunque nosotros no podem os expresar su forma y su grandeza. Toda materia, por muy preciosa que sea, es indigna de representar su imagen; todo arte que intente reproducirla se hace inútil. No conocemos ni imaginamos nada semejante, y es impío representarlo. Contemplamos sus obras: la luz, el cielo, la tierra, el sol y la luna, los ríos y el mar, la generación de los animales, el crecimiento de los frutos. Todo esto lo ha creado Dios no con sus manos y su esfuerzo, ni con ninguna ayuda, cosa de la que no tiene necesidad, sino que por su voluntad las cosas existieron inmediatamente tal como Él quiso. Todos deben seguirle y servirle con la práctica de la virtud, pues esa es la manera más santa de servir a Dios. Hay un solo templo para un único Dios... común para todos, igual que Dios es también común para todos. Los sacerdotes han de estar a su servicio continuamente, y al frente de ellos estará siempre el más distinguido por su linaje. Este, junto con los otros sacerdotes, ofrecerá sacrificios a Dios, guardará las leyes, juzgará las controversias y castigará a los condenados» (2.190-194).

[8] JOSEFO, *Contra Apión* 2.240.

[9] JOSEFO, *Contra Apión* 2.193-194.

[10] Véase, por ejemplo, 2 Macabeos 4-6, que narra los estragos de dos despreciables sumos sacerdotes rivales, Jasón y Menelao. Y los primeros capítulos de la *Guerra de losjudíos* de Josefo nos cuentan numerosos ejemplos similares.

[11] Véanse especialmente los documentos conocidos como la *Regla de la comunidad,* cols. 5-8 (también conocido como 1QS) y las *Cartashaláquicas* (4QMMT). La traducción más accesible de estos textos

en español se encuentra en F GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid [3]1993.

[12] Véase Tobías 1,6-8.

[13] Resulta interesante que el horror judío a las imágenes no se mencione como una práctica característicamente judía en las fuentes romanas con tanta frecuencia como la circuncisión, la observancia del sábado y la abstinencia de la carne de cerdo.

[14] FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre los Diez Mandamientos o Decálogo, que son compendios de las leyes (De Decalogo),* n. 65, en *Obras completas de Filón de Alejandría,* trad., intr. y notas de José María Triviño, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires 1976, vol. IV, p. 101.

[15] « Sus razonamientos perversos e insensatos los inducían al error de rendir culto a reptiles irracionales y a animales despreciables; por eso tú les m andaste como castigo una multitud de bestias irracionales, a fin de que aprendieran que uno es castigado con las mismas cosas que usa para pecar» (Sab 11,15-16).

[16] Solo se han conservado fragmentos de la obra de Artapano, pero están disponibles en versión inglesa en Carl HOLLADAY, comp. and trans., *Fragmenta from Hellenistic Jewish Authors,* 4 vols., Scholars Press, Chico 1983, vol. 1, pp. 189-243.

[17] *Antigüedades de los judíos* 19.328-331.

[18] *Contra Apión* 2.237.

[19] Filón, hablando especialmente con referencia a los prosélitos en *Sobre las leyes particulares (De specialibuslegibus)* I.53, les dice que no « se den a hablar sin control y maldigan con lengua desenfrenada a los que otros reconocen como dioses, pues, a su vez, estos podrían sentirse incitados a proferir impiedades contra Aquel que realmente es» .

[20] Véase George W. E. NICKELSBURG, *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation,* Fortress, Minneapolis 2003, pp. 90-108.

[21] Ciertamente, en la Biblia encontramos también el precedente de utilizar el término « dios(es)» referido a los seres angélicos; véase, por ej emplo, Deuteronomio 33,2; Salmo 82.

[22] Texto originalmente publicado por Carol NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition,* Scholars, Atlanta 1985. Puede encontrarse una traducción accesible en F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de*

Qumrán, Trotta, [3]Madrid 1993, pp. 434-448. Vermes denomina a esta obra « Cánticos del Holocausto del sábado», en Géza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English,* Penguin, Nueva York 1997, pp. 321-330.

[23] A veces solo se m enciona el nombre de cuatro arcángeles: Gabriel, Miguel, Rafael y Sariel. En otras ocasiones encontramos siete, añadiendo a los anteriores los nombres de Uriel, Reuel y Remiel. En Henoc se les llama « los vigilantes sagrados» . Véase NICKELSBURG, *Ancient Judaism and Christian Origins,* p. 99.

[24] En Tobías 12,15, Rafael se presenta como uno de los siete ángeles, pero otras fuentes solo hablan de cuatro (por ejemplo, 1 Henoc 10, aunque en 1 Henoc 20-36 se presupone la existencia de siete).

[25] Sobre el grado mayor de santidad que se exigía mantener a los sacerdotes, véase Éx 29,33; 39,30; Lv 6,8-30; 21. La historia de Nadab y Abihú en Levítico 10 es una terrorífica ilustración del cuidado excepcional que se exigía a los sacerdotes en sus deberes sagrados.

[26] Véase, por ejemplo, Levítico 15,31: « Mantendréis así alej ados a los israelitas de sus impurezas, a fin de que no mueran al c ontaminar con ellas la morada que yo tengo en medio de ellos» .

[27] Jonathan KLAWANS, *Impurity and Sin inAncient Judaism,* Oxford University Press, Nueva York 2000.

[28] La prueba de que la impureza moral afecta a todos puede encontrarse, por ejemplo, en Levítico 18,26-27: « Cumplid mis normas y guardad mis leyes; no hagáis ninguna de estas abominaciones, ni el nativo ni el extranj ero residente entre vosotros. Los que habitaron esta tierra hicieron todas estas cosas horrendas y la tierra quedó contaminada» . Como ha mostrado Christine Hayes, la idea de que los paganos estaban exentos de las obligaciones que impedían contraer impureza ritual y que, por consiguiente, eran intrínsecamente puros solo ha salido a la luz recientemente en el mundo de la investigación. Antes, los investigadores daban por supuesto que los judíos pensaban que los paganos eran intrínsecamente impuros. Véase Christine E. HAYES, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud,* Oxford University Press, Nueva York 2002, pp. 4-5, 224, y el estudio que más abajo hacemos sobre los paganos.

[29] Mekhilta Behodesh 5 (219; II 229ss.), citada por Sanders, *Paul andPalestinian Judaism,* p. 86.

[30] En general, tanto Josefo como Filón evitan el tópico de la elección subrayando en su lugar la piedad de los judíos. En este sentido, sugieren que los judíos se merecen más el favor de Dios. Véase, por ejemplo, Filón, *Leyes particulares* I.51, y Josefo, *Contra Apión* 2,291-295.

[31] 1QH 15.26-31. Los *Salmos de acción de gracias* se conocen como *Hodayot,* que significa « acción de gracias» en hebreo, y se denominan así porque comienzan con una invocación de agradecimiento. Traducción de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *o. c.*, p. 381.

[32] Véase, por ej emplo, *Contra Apión* 2,154; 173.

[33] Solón, por ej emplo, es recordado como el legislador de los atenienses. Históricamente, a Solón le precedió Dracón, que parece haber sido el primer ateniense en formular un conjunto de leyes escritas. Por consiguiente, la legislación de Solón fue probablemente una campaña de reforma y expansión legal, más bien que la primera promulgación de una constitución. En todo caso, fue Solón, no Dracón, quien fue considerado como legislador fundacional por los atenienses.

[34] Solo se han conservado algunos fragm entos de la obra de Aristóbulo, pero podemos acceder a ellos en la traducción realizada por Carl R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 3. El hecho de que los escritos hebreos que forman la Torá no se traduj eran al griego hasta finales del siglo III a.C. como pronto -es decir, mucho tiempo después de la época de Platón y Pitágoras- no parecía constituir problema alguno para Aristóbulo, ya que supone que las Escrituras estarían en circulación en traducciones más antiguas, puesto que los escritos de Moisés preceden históricamente a los escritos de los filósofos y porque la filosofía griega depende tan claramente de la Torá que no puede haber otra explicación plausible .

[35] Erich S. GRUEN, *Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge 2002, p. 222.

[36] Véanse las notas sobre el pasaje en la *Oxford Access Bible* (p. 1131, Old Testament) y en la *HarperCollins Study Bible,* Revised Edition (p. 1170); en las dos se dice que lo que está en juego es la observancia de las leyes dietéticas específicamente j udías. L. F. Hartman y A. A. Dillela, en su prestigioso comentario a Daniel, suponen que el obj etivo de este relato inicial del libro es animar a los judíos a mantenerse firmes en su compromiso con las leyes dietéticas ante el exilio y la persecución. También

hacen observaciones que revelan en parte que son conscientes de la debilidad de esta interpretación: « Puesto que Daniel y sus compañeros creían que, con buena conciencia, solo podían comer verduras..., parece que lo que temían era que cualquier carne o pescado que recibieran como raciones reales podrían hallarse entre las especies prohibidas o haberse preparado de un modo “impuro”. Sin embargo, no resulta fácil explicar por qué se abstendrían también del vino, puesto que el vino como tal no estaba prohibido por ninguna ley judía. Tal vez, se comportaban como nazireos, que se abstenían de toda bebida alcohólica, o quizá pensaban que una parte del vino había sido derramada como libación a los dioses paganos, por lo que se hacía ritualmente “impuro” para los judíos» *(The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9,* Anchor Bible, Doubleday, Garden City, Nueva York 1977, p. 133).

[37] Véase, por ejemplo, la nota sobre Daniel 1,8 en la p. 1304 de la *HarperCollinsStudy Bible.*

[38] 1 Samuel 14, donde Jonatán come miel en el campo de batalla en clara contradicción con el juramento de Saúl, podría citarse como ejemplo, pero, de hecho, no es una violación de las leyes dietéticas, porque el problem a lo provoca el j uram ento de Saúl antes de la batalla, que implica la comida.

[39] Véase, especialmente, Ester 2,9. Puesto que se dice que Ester no reveló su identidad judía a nadie de palacio (2,10), al parecer acepta y consume las porciones de comida que se le dan. El texto no recoge ningún remordimiento de conciencia de la protagonista, ni emite ningún j uicio o condena. Sin embargo, la versión griega del libro muestra cierta ansiedad por la falta de inquietud en la versión hebrea de la historia. Así, en una adición griega al texto insertada posteriormente en el relato, en la que Ester ora pidiendo ayuda a Dios, ella dice lo siguiente: « Nunca esta tu sierva ha comido en la mesa de Amán, ni se ha deleitado con los banquetes del rey, ni ha bebido del vino de las libaciones» (Adición C: 14,17).

[40] Véase 2 Reyes 25,27-30 y su paralelo en Jeremías 52,31-34.

[41] Los ejemplos más frecuentemente citados son Tob 1,10-11; Jdt 10,5; 12,1-12; 1 Mac 1,6263; 2 Mac 5,27; 6,8.18-31; 7,1. Sin embargo, en otras fuentes de este período se menciona frecuentemente la abstención de la carne de cerdo, pero esta prohibición se encuentra prácticamente aislada en cuanto referencia específica a las leyes dietéticas judías.

[42] *Contra Apión* 2.193.

[43] NICKELSBURG, *Ancient Judaism and Christian Origins,* p. 44.

[44] Sifré Deuteronomio 41 (87).

[45] Las dos excepciones habitualmente citadas son Isaías 26,19 y Daniel 12,2. Sin embargo, los dos textos son considerados tardíos. En el caso de Daniel, es seguro que procede del siglo II a.C.

[46] Sirácida [o Eclesiástico] 17,30; 41,10-11; 44,14.

[47] Paula FREDRIKSEN, «Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2», *Journal of Theological Studies New Series* 42 (1991) 544. Los textos que ilustran esta actitud son Is 49; Jl 4,1-17; Miq 7,4.11-14; Sof 2.

[48] SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism,* pp. 147-182.

[49] R. H. CHARLES, *The Apocalypse of Baruch,* A. and C. Black Londres 1896, p. lxxxiif., también citado en Sanders, *Paul and Palestinian Judaism,* p. 39.

[50] SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 141.

[51] *Misná Sanhedrin* 10,1, en Carlos DEL VALLE, *La Misná*, Editora Nacional, Madrid 1981, p. 704 [*N del T.* En adelante, seguiremos esta traducción, cambiando, sin embargo, aquellos términos o frases que sean necesarios para ajustarnos a la traducción presentada por la autora del libro].

[52] *Misná Sanhedrin* 10,1. El texto prosigue: « R. Aquiba afirma: También el que lee libros extraños y el que susurra sobre una herida, de la siguiente manera: *Todas las enfermedades que impuse a los egipcios nos las impondré sobre ti porque yo soy el Señor, tu médico* (Éx 15,26). Abá Saúl dice: También el que pronuncia el nombre de Dios con sus letras» , en *LaMisná,* p. 704.

[53] FREDRIKSEN, « Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope» , p. 544.

[54] Un sentimiento similar aparece en 1 Henoc 91,11-14.

[55] *Siddur haShalem,* ed. P. BIRNBAUM (Nueva York 1949), citado en Fredriksen, « Judaism, the Circumcision of Gentiles and Apocalyptic Hope» , p. 547.

[56] FREDRIKSEN, « Judaism, the Circumcision of Gentiles and Apocalyptic Hope» , p. 547.

6
¿Quién es y quién no es judío?

Dado que la fama de Pablo se debe a la atención dedicada a los paganos y dado que esta atención se percibe como un distanciamiento de la actitud exclusivista que caracterizaba al judaísmo tradicional, es importante estudiar lo que las fuentes antiguas nos dicen sobre la actitud de los judíos con respecto a los paganos. Es posible que los lectores se sorprendan al conocer la apertura con que muchos judíos trataban a los que no lo eran.

En los textos bíblicos y en los del Segundo Templo encontramos diferentes actitudes con respecto a los paganos. Algunos hacen de los j udíos y de los paganos dos c ategorías absolutas de personas entre las que existe una frontera infranqueable ; otros expresan una hostilidad corrosiva; los hay que reconocen varias formas de afinidad entre los judíos y las demás naciones, como también existen otros que apenas distinguen entre judío y pagano en modo alguno. Una espe cialista sostiene que las actitudes diversas con respecto a los paganos, sobre todo en relación a su acceso a la identidad judía -mediante la conversión, los matrimonios mixtos, etc.-, pueden ser el factor más singularm ente determinante que condujo al sectarismo del período de finales del Segundo Templo[1].

Al mismo tiempo que reconozco la existencia de una pluralidad de actitudes sobre los paganos en este período, quiero demostrar que algunas de estas actitudes estaban más extendidas que otras. En concreto, mientras que los autores judíos antiguos muestran un aire de superioridad con respecto a quienes no eran j udíos -que prácticamente es la misma mentalidad que todos los pueblos tienen de sí mismos con relación a los que no pertenecen a ellos-, no consideran a los paganos como anatema, como una fuente de contaminación que debe evitarse a toda costa. Abrumadoramente, los textos judíos de la antigüedad, tanto bíblicos como posbíblicos, no demonizan ni vilipendian a los paganos simplemente por ser paganos. Al contrario, la retórica más denigrante entre los judíos se dirige contra otros j udíos. Los judíos de la antigüedad bíblica percibían algunas brechas franqueables en la frontera judío-pagana, pues de otro modo nunca habría sido concebible la idea de una conversión al j udaísm o, que lo más probable es que se desarrollara en el siglo II a.C.

Tal vez, el mejor modo de deshacer la idea tradicional de que los j udíos de la antigüedad eran hostiles a los paganos es comenzar con la observación de que los j udíos no pensaban que los paganos eran intrínsecamente « impuros» 2. En la mayor parte de la literatura de este período, los paganos no son considerados como personas contaminadas o como personas que se encontraran en un estado permanentemente corrompido de impureza, ni tampoco eran una fuente de contaminación para los judíos. Se trata de una observación elemental, pero que exige que se insista en ella porque, según mi experiencia, la gente tiende a recibir esta información con incredulidad o, como mínimo, les parece ilógica. Así que volvem os de nuevo a decir: *los paganos no estaban sujetos a la impureza ritual y los judíos no contraían impureza por entrar en contacto con ellos.* Tanto el Levítico como otras partes de la Torá dedican una considerable atención a detallar los diversos modos en que los judíos incurren en impureza ritual, pero nunca se dice que el contacto con los paganos sea una de sus causas3. Además, la sistematización rabínica sobre la pureza y la impureza que, siguiendo la tradición de los farise os, de sarrolló y amplió las leyes bíblicas de pureza, acepta como premisa básica que los paganos no son intrínsecamente impuros de acuerdo con *la ley de la Torá* [4].

Cuando una ley aparece en una sección de la Torá como una norma explícitamente dirigida a los israelitas (por ejemplo, Lv 12,1: « El Señor dijo a Moisés: “Di a los israelitas...”»), los rabinos entienden que los paganos están excluidos de las obligaciones contenidas en ella[5]. El razonamiento de los rabinos es coherente con la premisa generalizada de los j udíos en la antigüedad, es decir, que Israel fue exclusivamente elegido por Dios y que la alianza era la expresión de esta exclusividad. No sorprende, entonces, que la alianza incluya leyes que hacen que Israel demuestre su exclusividad mediante la prescripción de obligaciones especiales que no se aplic an a otras naciones. Solo los que son parte de la alianza están obligados a observar estas leyes especiales. Así que los paganos están exentos y no se prevé que las observen o que *tuvieran* que observarlas. Podríamos incluso sostener que sería improcedente que los paganos en cuanto tales asumieran estas normas, a menos, por supuesto, que se convirtieran al judaísmo.

Como ya vimos en el capítulo anterior, estas obligaciones especiales no tienen prácticamente nada que ver con la moral. Su obj etivo es asegurar la posición especial de Israel como « propiedad» de Dios y su santidad (Dt

7,6). Puesto que los paganos no son parte de la alianza, nunca han sido santificados o consagrados a Dios, y, por consiguiente, no corren peligro alguno al entrar en contacto estrecho con lo divino, por así decirlo, de modo que no corren el riesgo de contraer una impureza ritual6. Dicho de otra forma, la susceptibilidad con respecto a la impureza ritual está en correlación con la santidad. Cuanto más elevado sea el grado de santidad, mayor escrupulosidad se exige con respecto a la pureza. Por esa razón, los sacerdotes están obligados a observar muchas más reglas de pureza que los israelitas de a pie. Análogamente, a los paganos se les exige menos que a estos. El hecho de que los paganos no estén expuestos a la impureza ritual es impresionantemente ilustrado por textos de la Misná en los que los rabinos comentan explícitamente que los fluidos corporales, como la sangre menstrual y el semen, que brotan de los paganos son *puros,* siguiendo la ley de la Torá, mientras que las mismas descargas corporales de los israelitas son *impuras.* Es decir, los primeros no están expuestos a la impureza, lo que les hace intrínsecamente puros; los últimos sí lo están y por eso tienen que seguir las leyes de pureza. Consideremos la siguiente afirmación *haláquica:* « Si una mujer pagana descarga semen de un israelita, es (el semen) impuro. Si una israelita descarga semen de un pagano, es puro» [7]. Hayes explica: « Con otras palabras, el semen israelita conserva su capacidad de contaminar a una pagana, mientras que el semen pagano no tiene la capacidad de contaminar a una israelita» [8]. Veremos posteriormente cómo Pablo usa una forma paralela de razonamiento al abordar la cuestión de las uniones conyugales entre « creyentes» y « no creyentes» .

Bien es verdad que hay numerosos textos j udíos antiguos que limitan las relaciones entre los judíos y los extranj eros. En realidad, sería difícil encontrar a un grupo humano bien delimitado que no regule la manera en que se relacionan sus miembros y los extranj eros. De algún modo, deben definirse y mantenerse las fronteras para que un grupo social exista y para que sus miembros tengan un sentido de identidad grupal. Evidentemente, los comentaristas han prestado tradicionalmente más atención a los textos que restringen con severidad las relaciones con los de fuera y lo hacen de forma claramente hostil y aparentemente xenófoba. Sin embargo, lo más frecuente es que las expresiones de hostilidad y las leyes que proscriben la relación con los de fuera se dirij an a grupos o tipos concretos de paganos, y reflej an situaciones históricas o teológicas particularmente tensas. Por lo general, las proscripcione s severas se dirigen a paganos que o bien son

enemigos de Israel o bien son personas percibidas como inmorales, o, con mayor frecuencia, ambas cosas.

Pongamos el ejemplo de Deuteronomio 7,1-6, un *locus classicus* para ilustrar la xenofobia judía:

« El Señor, tu Dios, te va a introducir en la tierra de la que vas a tomar pose sión, y va a expulsar delante de ti a pueblos más grandes que tú: hititas, guergueseos, amorreos, cananeos, fereceos, jeveos y jebuseos, siete pueblos más numerosos y fuertes que tú. Cuando el Señor, tu Dios, te los haya entregado y tú los hayas derrotado, los consagrarás sin remisión al exterminio. No harás alianza con ellos, ni tendrás compasión de ellos. Tampoco establecerás vínculos de parentesco con esos pueblos permitiendo que vuestros hijos e hijas se casen con los de ellos, porque harán que vuestros hijos se aparten de mí y adoren a otros dioses, y entonces la ira del Señor se encenderá contra vosotros y no tardaréis en ser aniquilados. Lo que tenéis que hacer es derribar sus altares, hacer pedazos sus piedras votivas, talar sus árboles sagrados y quemar sus ídolos. Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios, y a ti te ha elegido el Señor, tu Dios, entre los todos los pueblos de la tierra para que seas el pueblo de su propiedad» .

Está claro que no hay modo de suavizar este texto. Exige la aniquilación de las naciones, *goyim*, del país, el país que Dios va a dar a Israel. Sin embargo, nótese que la orden de Dios se aplica aquí a las siete naciones del país, no a todas las naciones del mundo. Los habitante s del país que Dios condena a la destrucción a manos de los israelitas no son aniquilados simplemente por ser paganos. No hay nada intrínsecamente impuro, inmoral o defectuoso de algún modo hasta el punto de merecer la condenación que caracteriza a todas las demás naciones en general. La impureza moral procede de la acumulación de un comportamiento pecaminoso intolerable para Dios (idolatría, inmoralidad sexual y derramamiento de sangre), tanto si los pecadores son judíos como si son paganos, y potencialmente contamina a los individuos y, en algunos casos, a grupos enteros. Especialmente, contamina la tierra (y todo lo relacionado con ella), lo que, al parecer, hace que un lugar sea inhabitable para Dios.

Posteriormente, en el mismo libro del Deuteronomio, queda claro que la condenación de los habitantes del país no se aplica en general a todos los paganos. Al dar las instrucciones sobre el comportamiento en la guerra, Dios dice a Israel que puede quedarse con las mujeres, los niños, el ganado

y todos los bienes del enemigo para disfrutarlos como le plazca (vé ase Dt 20,14). A continuación se hace una aclaración que delimita la asignación del botín: « De igual modo procederás con todas las ciudades lejanas que no pertenezcan a las naciones vecinas. Pero en las ciudades de esas naciones que el Señor, tu Dios, te da como heredad, no dej arás a nadie con vida, sino que los consagrarás al exterminio» (20,15-17; cf. 13,12-17). Se prohíbe categóricamente el botín que constituye las gentes del país porque la tierra y todo cuanto hay en ella se han contaminado por la acumulación de impureza moral.

Además, hay numerosas leyes en la Torá que incluy en explícitam ente a quienes no son israelitas, y con mayor frecuencia a quienes pertenecen a la categoría *ger*, el residente extranj ero, un pagano que vive durante mucho tiempo en Israel. Por ej emplo, mientras que las leyes dietéticas de Levítico 11 no incluy en a los residentes extranj eros, la prohibición de comer carne cuando aún tiene sangre sí los incluy e (véase Lv 17,10-14). La razón que se da, « porque la vida de la carne está en la sangre» , al igual que el castigo, « todo el que coma será excluido» , indican que es una forma de impureza moral y que, por consiguiente, se trata de un principio ético que se aplica a todo el mundo. Un patrón semejante puede observarse en las leyes que regulan la sexualidad en Levítico 18: « Cumplid mis normas y guardad mis leyes, no hagáis ninguna de estas abominaciones, *ni el nativo ni el extranjero* residente entre vosotros... ¡Que no os vomite también a vosotros por haberla contaminado, como vomitó a los pueblos que la habitaron antes de vosotros! (vv. 26.28; la cursiva es nuestra).

Numerosas leyes de la Torá presuponen que los judíos y los paganos viven y trabaj an juntos. En el mismo capítulo del Levítico donde se afirma « amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18), también se dice « amarás al extranjero como a ti mismo» (Lv 19,34; cf. Éx 10,19). Existen incluso estipulaciones que permiten participar en las fiestas y en el culto a quienes no son israelitas.

« Y cuando un extranjero que resida entre vosotros, o se encuentre de paso entre vosotros, haga una ofrenda de olor grato al Señor, deberá proceder como vosotros. Tendréis un mismo estatuto para vosotros y para el residente extranj ero. Esta será una norma perpetua, válida para todos vuestros descendientes. Tanto tú como el extranj ero seréis iguales ante el Señor; tanto vosotros como el residente extranj ero tendréis un mismo ritual y unas mismas normas» (Nm 15,14-16).

Este texto da la impresión de que el *ger* puede participar prácticamente en todo rito cultual como el israelita, aunque la participación sea voluntaria .

Hay unos textos que indican incluso que el hecho de circuncidarse no convertía necesariamente a un varón en un israelita (véase Éx 12,48). No parece que en el antiguo Israel se diera tanta importancia a la circuncisión como señal de identidad como posteriormente, durante el período macabeo, que es cuando llegó a convertirse en la señal que distinguía la identidad judía en cuanto a los varones. En tiempos de P ablo, los escritores no judíos hablan con frecuencia de la circuncisión como de la marca distintiva de la población judía, a pesar de que los antiguos etnógrafos sabían bien que la practicaban otros pueblos « bárbaros» [9]. Aun así, debemos distinguir entre la retórica y la realidad. Como argumenta convincentemente Shaye Cohen, puesto que la circuncisión se aplic aba a la mitad de la población y lo normal era que la gente no apareciera desnuda en públic o, resulta difícil imaginar que la circuncisión hubiera servido como un medio útil para distinguir a un judío de un pagano en la antigüedad[10].

La cuestión que debemos plantearnos es si y de qué modo se distinguía a un *ger* de un israelita en el antiguo Israel. Si un *ger* guardaba el sábado, participaba en la vida del culto haciendo ofrendas sacrificiales al Dios de Israel y (en caso de ser varón) se circuncidaba, ¿cómo podría diferenciarse a un residente extranj ero de un israelita? Yo sospecho que, al menos en numerosos casos, no podría hacerse esta diferenciación. No sorprende, entonces, que el término hebreo *ger* llegara a significar en la literatura rabínica « prosélito» , es decir, el convertido al j udaísmo. En suma, las leyes de la Torá, como también numerosos relatos bíblicos, expresan la incorporación política, social y religiosa de los no israelitas a la sociedad de Israel según diversos grados, pero en algunos casos se amplía hasta la completa asimilación.

Lo que es cierto en el antiguo Israel, probablemente lo es aún más en el período helenístico. Tras la destrucción del primer templo por los babilonios y el exilio de j udíos, muchos de los cuales nunca regresaron, y el nacimiento de las comunidades de la diáspora, aumentó la permeabilidad de las fronteras entre judíos y paganos. Cohen ha demostrado que los judíos del período helenístico eran, literalmente, indistinguibles de los paganos. Este autor realiza un e studio exhaustivo de una gran cantidad de literatura antigua buscando todas las características que él cree que harían de un judío

alguien especialmente identificable como tal -es decir, rasgos físicos, lengua, vestido, nombres, ocupaciones, etc.- y concluye afirm ando que ninguno de estos aspectos constituyen indicadores de lo judío[11]. Así pues, ¿cómo sabrías que alguien era judío en la antigüedad al verlo? Cohen afirma que era imposible . Sin embargo, podría razonablemente inferirse que una persona era j udía basándose en dos aspectos: en primer lugar, era probablemente judío si se juntaba con otros judíos, es decir, si aparecía socialmente integrado en la comunidad judía. En segundo lugar, sería probablemente j udía la persona que observaba ciertas prácticas típicamente j udías, como abstenerse de la carne de cerdo y celebrar el día del sábado. No obstante, estas inferencias, aunque son razonable s, no constituirían una garantía de la identidad judía de nadie, puesto que « los paganos se mezclaban a menudo con los judíos y algunos de ellos realizaban incluso rituale s y prácticas judías. En consecuencia, estas razonable s conclusiones nos llevarían a catalogar de judíos a algunos paganos» [12].

También era posible la confusión contraria, es decir, que se tomara erróneamente por un pagano a un judío que no se relacionara habitualm ente con una comunidad judía (visible como tal) o no se le viera públicamente como un observante. Yo sospe cho que al igual que en la actualidad, en la antigüedad también había muchos grados diferentes de observancia. Como veremos a propósito de los fariseos en el capítulo siguiente, no habría ninguna razón para que existieran estos grupos, como los fariseos precisamente, si la observancia de la Torá hubiera sido uniforme entre la población judía.

Insisto en la indefinición de la frontera entre j udíos y paganos porque, en general, se da por supuesto no solo que los primeros se diferenciaban fácilmente de los segundos, sino que, además, la preferencia de los judíos por los suyos era extrema. Dicho de otro modo, los j udíos vivían encerrados en sí mismos y evitaban cuanto podían la relación con quienes no pertenecían a su etnia. Es verdad que en la antigüedad cobraron fama de no querer mezclarse con otra gente. Esta fama aparece claramente en el Nuevo Testamento. Según Hechos 10,28, Pedro dice a unos nuevos amigos que no eran j udíos: « Como sabéis, a un judío le está prohibido alternar con extranj eros o entrar en su casa. Pero Dios me ha hecho comprender que a nadie debo considerar profano o impuro» . Esta exclusividad social aparece en otros pocos textos del período del Segundo Templo. Con frecuencia se cita el libro de los Jubileos, una obra apócrifa que reescribe la historia

bíblica con la mirada puesta en el calendario litúrgico, como prueba de la tenacidad con la que los judíos evitaban toda relación con quienes no lo eran.

« Hijo mío, Jacob, recuerda mis palabras y guarda los mandamientos de tu padre, Abrahán. Apártate de las naciones y no comas con ellas. No hagas como ellas, ni les sirvas de compañero, pues sus acciones son impuras y todos sus caminos son contaminación, abominación e impureza. Hacen sacrificios a los muertos y dan culto a espíritus malos; comen sobre las tumbas y todas sus obras son vanas y falsas» [13].

Este texto parece confirmar lo que Pedro dice en Hechos, y lo hace además con un tono más hostil. A veces también se citan unos cuantos textos de Qumrán como prueba de que lo que los judíos deseaban era mantenerse separados y diferenciados de todos los demás pueblos[14]. No sorprende que estos textos manifiesten también una fuerte aversión a los matrimonios mixtos.

Sin embargo, en contra de lo que se cree comúnmente, entre las leyes de la Torá no encontramos una prohibición categórica de los matrimonios mixtos. Si bien se prohíben absolutamente en Deuteronomio 7 (citado más arriba) los matrimonios con la población del país, junto con todas las demás formas de contacto, en Deuteronomio 20,10-14 se permite expresamente el matrimonio con una extranj era prisionera de guerra, e incluso se prescriben los procedimientos para hacer de ella una esposa legal. Solo los sacerdotes, para quienes rige todo un corpus de leyes matrimoniales especiales, están sometidos a una ley que exige la endogamia (véase Lv 21,13-15)[15]. Aunque los textos bíblicos manifiestan a menudo una clara preferencia por la endogamia (por ej emplo, los relatos sobre los patriarcas en el Génesis), hay otros, casi en igual número, que indican que se contraía matrimonio con mujeres extranjeras y que mediante el matrimonio estas mujeres llegaban a formar parte de Israel[16].

No obstante, durante el período posexílico surgió una corriente de tradición que, a diferencia del enfoque integrador del período bíblico anterior, condenaba toda forma de exogamia. Jubileos *y* 4QMMT defienden una perspectiva según la cual la « semilla» de Israel es pura en sí misma y no debe mezclarse con la semilla de los paganos, porque la semilla de Israel es santa: ha sido separada de las naciones, ha sido especialmente consagrada a Dios y, por consiguiente, es santa y totalmente diferente de las naciones. La oposición de Jubileos al mestizaje se apoya en una

interpretación literalista de Éxodo 19,5-6, donde Dios declara que Israel será un reino de sacerdotes y una nación santa[17]. Ahora bien, Éxodo 19,5-6 nunca tuvo la intención de exigir a todo israelita que viviera literalmente como un sacerdote, puesto que el mismo libro del Éxodo realiza una clara distinción entre sacerdotes y laicos. El estatus genealógico era algo que importaba a los sacerdotes, pero no a los israelitas de a pie. Sin embargo, una serie de obras, como Jubileos y 4QMMT, reflej an una perspectiva más amplia del sacerdocio, que extiende y acentúa las ideas de pureza y santidad como si incumbieran a la identidad colectiva de Israel. Esta pureza genealógica tenía que mantenerse para que Israel conservara su estatus santo y su vínculo de alianza con Dios. El único modo de conseguirlo era prohibir a los judíos el matrimonio con los paganos en *toda* circunstancia.

Esta concepción de la pureza genealógica descarta la posibilidad de que un pagano llegara a formar parte de Israel mediante el matrimonio (como era evidentemente posible en el antiguo Israel) o mediante la conversión. Si los paganos proceden de una descendencia totalmente diferente, de la que Israel debe m antenerse separado, entonces carece de toda importancia que un pagano abandone los ídolos para dar culto exclusivamente al Dios de Israel. Si el concepto de « semilla santa» es el núcleo determinante de la identidad judía, resulta irrelevante lo que hagan los paganos. Para los autores de Jubileos y 4QMMT existe una frontera impermeable entre el judío y el pagano[18].

Ahora bien, esta idea de la identidad judía no representa la opinión mayoritaria de los judíos de la antigüedad. De hecho, es probable que estos escritos, como Jubileos y 4QMMT, sean respuestas reaccionarias a la situación que tratan de impedir, es decir, al alto grado de permeabilidad, aunque variada, entre j udíos y paganos resultante de la incorporación de los paganos a la comunidad j udía. Aunque no poseemos pruebas del procedimiento ritual que se seguía para convertirse al judaísmo antes del período rabínico, sí nos consta que los paganos podían y de hecho se convertían al judaísmo, y que esto les daba derecho a contraer matrimonio con judíos y, en última instancia, a convertirse en miembros de hecho y derecho de Israel. Además, aparte de la conversión existían otras opciones para los paganos que se sintieran atraídos por el judaísmo. No solo era permeable la frontera entre j udíos y paganos en la antigüedad, sino que se entiende mejor esta frontera si no se concibe como un lindero lineal

delimitado, sino como un grupo de franjas o campos suc esivos con diversos grados de porosidad[19].

E n *Contra Apión*, Josefo exalta las virtudes de la historia, las costumbres y las instituciones judías contra las calumnias hechas por algunos escritores paganos. Una de las acusaciones era que los judíos hacían un j uramento ante Dios y ante todo el cielo y la tierra de « no mostrar benevolencia hacia ningún extranj ero, y especialmente hacia los griegos» . Al refutar esta acusación, Josefo apela primero a las semejanzas entre j udíos y griegos: « Estamos más separados por nuestra ubicación geográfica que por nuestras instituciones, por lo cual ni sentimos odio ni envidia hacia ellos» . De hecho, sigue Josefo, muchos griegos « han adoptado nuestras leyes; algunos las han conservado, otros no soportaron su rigidez y abandonaron» [20]. Prosigue argum entando que la constitución judía inc orpora los más elevados ideales de j usticia humana, y explica algunas áreas específicas de la ley judía para ilustrarlo. Al comentar las leyes que rigen las relaciones hum anas, Josefo vuelve al tratamiento de los extranjeros:

« [Nuestro legislador] acepta con benevolencia a cuantos quieran venir a vivir bajo nuestras mismas leyes, considerando que el parentesco no se produce solo por el linaje, sino también por la elección de la forma de vida. Sin embargo, no quiso que se mezclasen en nuestra vida privada los que vienen de paso» [21].

« No solo el linaje» determina la pertenencia al *éthnos*judío, sino « la elección de la forma de vida» . Así reconoce explícitamente Josefo la porosidad de la sociedad judía tanto en lo que respecta a las estructuras legales como a la praxis real.

Para Josefo, como para otros escritores judíos helenistas, el judaísmo y la sociedad judía no se caracterizan tanto por su peculiaridad como por su capacidad de inc orporar los valore s más elevados de la comunidad humana ideal -al menos tal como la concebía el pueblo que formaba la *oikoumene* (la común vivienda « civilizada») del mundo grecorromano-. En efecto, Josefo insinúa que los judíos son los únicos que realmente han llevado a cabo la sociedad humana ideal mediante su constitución, mientras que la mayoría de los demás filósofos polític os han redactado borradores con admirables propuestas para tales constituciones (como Platón), pero sus sociedades han sido incapaces de integrar esos ideales[22].

En tiempos de Josefo, Filón y P ablo, ya se había establecido un modo de conceptualizar al pueblo j udío como un pueblo unido -y vinculado- por una singular *politeía* ideal. El término griego *politeía* se traduce frecuentemente por « constitución» , que se entiende en el sentido de « modo de vida» . Puede también traducirse por « ciudadanía» . Los libros de los Macabeos y la *Carta de Aristeas* nos aportan pruebas de que en algún momento del período asmoneo se reconceptualizó la identidad judía; comenzó a distanciarse de la dependencia de la geografía y de la genealogía para depender, en cambio, de la noción de pertenencia a una *polite ía* común. Este concepto de *polite ía* era típicamente helenístico; según él, la identidad de un « pueblo» no la determina la geografía ni la etnia (aunque ambos aspectos pueden seguir contando), sino, más bien, su *politeía*.

Antes de que los escritores judíos se hicieran con su estrategia, los escritores helenistas redefinieron lo que significaba ser griego. Isócrates (436-338 a.C.) decía que ser griego no era cuestión de nacimiento o naturaleza, sino de un pensamiento y de una educación comune[s23]. Los escritores judíos helenistas reflejan esta misma forma de entender el ser j udío. Es decir, para la mayoría de los judíos del período del Segundo Templo, ser judío signific aba que uno se consideraba como un ciudadano de la *politeía* judía y que esta *politeía* estaba consagrada en la Torá.

Una comunidad definida por una *politeía* funciona con fronteras más permeables que otra que se define por límites geográficos o por descendencia genealógica. Uno llega a ser un ciudadano simplemente adoptando los modos y formas de la *politeía*. Así, individuos y a veces comunidades enteras que antes eran considerados bárbaros llegaron a ser « griegos» o « rom anos» , según el caso, incluidos algunos judíos[24]. Si los judíos podían hacerse griegos, ¿por qué no podían -no deberían- los griegos hacerse judíos[?25]. Al apropiarse del modelo griego de *politeía,* el judaísmo llegó a ser una opción cultural análoga, aunque claramente diferente, al helenism[o26]. En la conceptualización de lo judío siguieron influy endo en cierto modo la geografía y la descendencia, pero dejaron de ser condiciones necesarias o suficientes para determinar la pertenencia a la comunidad j udía[27]. El concepto de *polite ía* j udía funcionaba bien en una situación en la que eran muchos los judíos que vivían en las comunidades de la diáspora, algunas de las cuales existían ya desde varias generaciones antes y, en consecuencia, se habían convertido en una presencia relevante en sus respectivas localidade[s28].

La dispersión de las comunidades judías por el Mediterráneo y la posición destacada de algunas de ellas aum entaron, lógicamente, la relación entre j udíos y no j udíos. No nos es posible tener unas cifras exactas, pero era notable el número de paganos que se intere saban por el judaísmo. Hacia el final de *Contra Apión*, Josefo se entusiasma por la generalizada influencia de las costumbres, las creencias y las leyes judías:

« A lo largo de todo el mundo... nuestras leyes... han suscitado, cada vez más, la emulación general de todos.

Los primeros, los filósofos griegos, aparentemente observaban las leyes patrias; sin embargo, en sus escritos y en su filosofía siguieron a Moisés, teniendo la misma idea de Dios y enseñando una vida sencilla y la concordia entre los hombres. Y, por otro lado, muchos pueblos, y desde hace mucho tiempo, han demostrado gran interés por nuestras prácticas piadosas y no hay una sola ciudad griega ni un solo pueblo bárbaro donde no se haya extendido nuestra costumbre del descanso semanal y donde los ayunos, el encendido de las lámparas y muchas de nuestras leyes respecto a la comida no sean observados. Se esfuerzan en imitar nuestra concordia y nuestra generosidad, nuestro amor al trabajo en los oficios y nuestra firmeza en defensa de las leyes ante la tortura. Pero lo más admirable es que nuestra ley ha obtenido la fuerza por sí misma, sin el encanto se ductor del placer; y de la misma manera que Dios está extendido por todo el universo, la ley ha avanzado entre todos los hombre s» 29.

Sin duda alguna, Josefo habla hiperbólicamente; la afirmación de que « no hay una sola ciudad... donde no se haya extendido nuestra costumbre del descanso semanal...» no puede entenderse literalmente. Sin embargo, resulta interesante que Filón diga lo mismo, aun cuando escribe en un contexto geográfico y literario diferente[30]. Aunque los historiadores deben tener en cuenta la exageración retórica y los motivos apologéticos de escritores j udíos como Filón y Josefo, la influencia generalizada del j udaísm o entre los no judíos, de la que ellos dan testim onio, se ve apoyada por otros tipos de pruebas31.

El poeta satírico Juvenal, por ejemplo, es famoso entre los historiadores por sus lamentaciones a propósito de la influencia perniciosa que el j udaísm o y otros cultos extranj eros ej ercían en la tradición romana. Se queja cáusticamente de que algunos desafortunados compatriotas romanos « hayan tenido un padre que venera el sábado» y de que no « adoran más dios que cielo y nubes» . Es evidente que Juvenal se

refiere a las prácticas j udías realizadas por los rom anos y a las consecuencias funestas que tendrán para los futuros hijos de Roma, puesto que continúa diciendo: « Imitando a su padre, se somete a la circuncisión. Acostumbrado a despreciar la ley rom ana, aprende, teme y observa la ley judía... De todo esto es culpable el padre, que se abandonaba cada séptimo día a la holgazanería» 32.

En la literatura judía helenística aparecen frecuentemente historias que tratan de la conversión de los paganos al judaísmo. Una novela judía que data aproximadamente del siglo I a.C., conocida como *José y Asenet*, cuenta la historia de cómo la hija de un sacerdote egipcio llegó a casarse con el famosamente pudoroso José[33]. Como parte del meteórico ascenso al poder de José en Egipto, el faraón « le dio por mujer a Asenet, hija de Potifera, sacerdote de On» (Gn 41,45). Asenet es la madre de Efraín y Manasés, a quienes Jacob bendice y adopta efectivamente, contándolos así entre los antepasados epónimos de las tribus de Israel. El relato bíblico no muestra la menor preocupación porque Asenet fuera una extranj era. Es mencionada de pasada en el Génesis; no se dan detalles sobre la naturaleza de su matrimonio con José. Sin embargo, los intérpretes posteriores vieron un potencial problema hermenéutico en el hecho de que una egipcia fuera una matriarca ancestral de Israel. La novela afronta el problema llenando el hueco del relato bíblico con un cuento romántico en el que Asenet « se convierte» al judaísmo renunciando dramáticamente a los ídolos y prometiendo venerar exclusivam ente al Dios de Israel. Su conversión se realiza a través de la oración y de experiencias místicas, es decir, que no sigue los rituales oficiales exigidos por la ley j udía posterior.

Hay pruebas sustanciales de que muchos judíos admitían la « conversión teológica» como un *tipo* de conversión o -dada la confusión potencial que tiene el uso del término « conversión» - una legítima orientación religiosa apropiada para los paganos. El paso del politeísmo y la idolatría a un monoteísmo anicónico se entendía como un reconocimiento tanto de la verdad del judaísmo como de la verdad religiosa en general. Filón dice al respecto: « La aprobación divina se extiende también... a todos los que rechazan las fábulas inútiles y abrazan la verdad en su pureza, tanto a los que han sido así desde el principio como a los que, mediante la c onversión a la parte mej or, han llegado a un estado más elevado» 34. Filón prosigue diciendo que estos « prosélitos» se hacen miembros de la « commonwealth» *(politeía)* judía, y esto implica abandonar a su familia y

sus amigos. Pero, es un dato interesante, Filón no menciona la circuncisión como un rito necesario que marcara la transformación al « estado más elevado» -ni en *Sobre las leyes particulares* ni en ningún otro tratado, aun a pesar de las varias referencias que se hacen a los prosélitos en sus obras35. De hecho, en otros pasajes Filón parece hablar de los prosélitos como si no estuvieran físicamente circuncidados, sino solo espiritualmente[36].

Además del estudio de los matrimonios mixtos y de la conversión, otro modo para evaluar tanto la apertura de los j udíos a los paganos como el interés de estos por el judaísmo c onsiste en indagar en la categoría de los «temerosos de Dios» . El término griego *theosebés,* traducido generalmente por « temeroso de Dios» o « adorador de Dios» , o por otras expresiones equivalentes[37], llegó a convertirse a finales del período helenístico en la designación de los paganos que eran considerados piadosos según los patrones judíos. Bien es verdad que los j udíos usaban desde hacía tiempo versiones de la misma expresión en hebreo y en griego para describir la piedad de sus compatriotas. El « temeroso de Dios» es una expresión común en la literatura bíblica, usada para de signar la virtud de la piedad a la que tenían que aspirar todos los judíos, y siguió usándose con relación a los demás judíos en la literatura j udía helenística[38]. Pero en el período helenístico, la expresión se convirtió en el modo común en que los escritores j udíos helenísticos hablaban de los paganos favorecidos. No están claras las exigencias que tenían que hallarse en un pagano para que se le llamara « temeroso de Dios» , pero, en general, se refiere a aquellos paganos que o bien respetaban al Dios judío o a la comunidad judía, o a ambos.

Los especialistas llevan tiempo discutiendo si los « temerosos de Dios» c onstituían una categoría de personas con algún estatus reconocido de cualquier tipo -es decir, si tenían, aunque no fueran prosélitos ni conversos, alguna posición especial en la comunidad judía- o bien era una expresión de cortesía con la que un judío trataba a un no j udío por haber demostrado respeto a su Dios o por haber patrocinado algo que beneficiaba a la comunidad j udía. Una importante inscripción recientemente descubierta en la antigua ciudad de Afrodisias ha inclinado la balanza a favor de considerar que los temerosos de Dios eran paganos que habían conseguido alguna forma de reconocimiento oficial o semioficial en al menos algunas comunidades judías del mundo grecorromano[39]. Además, llamar a un pagano « temeroso de Dios» expresaba en algunos casos que el

suj eto había dej ado de ser un adorador idólatra de muchos dioses para transformarse en un m onoteísta anicónico -con otras palabras, en una persona que había pasado por una conversión teológica, algo que los judíos valoraban y reconocía[n40]-. Pero el hallazgo de Afrodisias nos aporta, en particular, una prueba importante que confirma el hecho de que en algunas ciudades del mundo grecorromano los judíos reconocían y honraban a los paganos con una categoría que tenía relevancia teológica y/o social para la comunidad judía, aun cuando el término no se usara con una precisión categórica[41].

Algunos piensan que los temerosos de Dios c onstituirían una categoría social intermedia en la clasificación binaria j udío/pagano que habitualmente suponem os que caracterizaba a la visión judía del mundo, pero esta idea no es útil, puesto que los judíos de entonces hacían efectivamente una distinción fundamental entre j udíos y paganos. Probablemente, tal distinción era esencial para conservar la identidad j udía, especialmente en la diáspora. El mismo Pablo atestigua la fuerza tan arraigada que tenía esta división binaria de la hum anidad para los j udíos, incluso para quienes vivían en las grandes ciudades. Lo que quiero subrayar es el modo en que los judíos de la diáspora -o al menos en muchas partes de la diáspora- estaban integrados en la vida civil y social de las ciudades en las que vivían. De igual modo, los paganos podrían participar activamente en la vida de la sinagoga. Comprenderíamos mejor la categoría de los temerosos de Dios si pensamos en ella como en la equivalente helenística judía del *ger*, el re sidente extranjero en el antiguo Israel. Como el *ger*, el temeroso de Dios adquiere una posición en la comunidad judía y podría ser integrado socialmente en ella sin ser completamente subsumido en la identidad corporativa de Israel.

Las comunidades judías lograban mantener su identidad específica, pero el mantenimiento de esta identidad no exigía una separación física y social de los paganos. Las pruebas de las que disponemos nos muestran que existían relaciones entre ambos grupos en todos los campos que podamos imaginar: en las transacciones comerciales en los mercados, en las implicaciones en la vida política local e imperial (tal como revelan las prolongadas relaciones entre la familia herodiana y la casa imperial), como también en los puntos de contacto sociales, culturales y religiosos en los que j udíos y paganos se influían recíprocamente.

La observancia del sábado nos ofrece un buen ej emplo. Las pruebas procedentes de varias fuentes nos llevan a pensar que en las reuniones comunitarias judías el día del sábado se leía y se estudiaba públicamente la Torá, y que a veces había paganos presentes en esas reuniones -o de no estar presentes, podrían ser potencialmente destinatarios de las enseñanzas j udías, puesto que las reuniones del sábado tenían en algunos lugares una gran repercusión públic a-. Ya hemos mencionado la afirmación que hace Josefo en *Contra Apión* sobre la observancia total o parcial del sábado por los no j udíos y también por los judíos en todo el Mediterráneo. A este dato podemos añadirle los comentarios afines que Josefo hace en sus otras obras, los comentarios de Filón y la familiaridad con la que hablan del sábado los escritores romanos[42]. Además de Juvenal (citado anteriormente), los poetas Horacio y Ovidio ate stiguan la generalizada observancia del sábado entre la *plebs* pagana[43].

Pero la prueba más clara de la presencia de paganos en las sinagogas en sábado y de que a estos paganos se les llamaba a veces « temerosos de Dios» procede del libro de los Hechos, que contiene numerosas referencias a estos paganos piadosos[44]. En una escena, Pablo se dirige a los asistentes de la sinagoga de Antioquía de Pisidia el día de sábado con los siguientes términos: « Escuchadme, israelitas, y vosotros, que teméis a Dios» (Hch 13,16). Y merecen destacarse otros dos ej emplos de Hechos:

« Cuando Pablo y Bernabé salían de la sinagoga, fueron invitados a volver el sábado siguiente para seguir hablando de estos mismos temas. Cuando se terminó la reunión de la sinagoga, muchos j udíos y conversos devotos[45] c ontinuaron en compañía de Pablo y Bernabé, que les hablaban y exhortaban a seguir en la gracia de Dios.

El sábado siguiente se congregó casi toda la ciudad para escuchar la palabra del Señor» (Hch 13,42-44).

« Lo mismo ocurrió en Iconio, donde Pablo y Bernabé entraron en la sinagoga j udía y hablaron de tal modo que un gran número de judíos y griegos se hicieron creyentes» (14,1).

El uso de la expresión « conversos devotos» en el primer pasaje es vago. Puede que el autor de Hechos pensara en personas totalmente convertidas. Pero la frase « conversos devotos» podría ser simplemente un sinónimo impreciso de « temerosos de Dios» , es decir, paganos que están involucrados en la vida judía de algún modo, pero no (o no aún) se han convertido, lo que en el caso de un varón conllevaría probablemente la

circuncisión (cf. la referencia de Filón a los « prosélitos incircuncisos» , *supra*). Dado el texto que sigue en el v. 44 -a saber, que casi toda la ciudad se congregó para escuchar a Pablo el sábado siguiente-, como también la frecuencia con la que Hechos se refiere a los paganos temerosos de Dios, sospe cho que se trata del último sentido. El segundo pasaje no usa ninguno de los términos habituales para referirse a los « temerosos de Dios» , sino que simplemente dice que había griegos en la sinagoga cuando Pablo pronunció su discurso. Al aparecer conj untamente con « judíos» , el término « griegos» se refiere claramente a los paganos. Pablo lo usa en este sentido (véase Gál 3,28; Rom 1,16). Podrían resaltarse otros muchos textos de Hechos para ilustrar la presencia de paganos en las sinagogas y cómo estos estaban habituados a la predicación y la enseñanza judías. Los Hechos dan simplemente por sentada la presencia de paganos en y alrededor de las sinagogas de la diáspora.

La interacción con los paganos no creó, en la mayoría de los casos, el tipo de inquietud que tradicionalmente se ha dado como un dato de hecho. La inmensa mayoría de los judíos se veían como parte de la *oikoumené,* es decir, del conjunto de pueblos que formaban el «mundo habitado» en torno a la cuenca mediterránea. No eran meramente reactivos, sino que también eran activos en la búsque da de los medios helenísticos productivos para conseguir sus obj etivos judíos. Los judíos traduj eron sus Escrituras al griego, produciendo así lo que ahora conocemos como la traducción de los LXX, que, con toda seguridad, es una de las colecciones de textos que mayor influencia han tenido en la historia de Occidente. Aunque el motivo principal de esta traducción puede perfectamente haber sido el hecho de que muchos judíos habían perdido la lengua hebrea y hablaban griego como su lengua materna, tuvo el beneficio añadido de hacer disponible a unos destinatarios no j udíos la tradición, la historia y la ley del pueblo j udío, algo de lo que Jose fo, Filón y otros autores estaban muy orgullosos. Como observa Erich Gruen, los judíos no veían las comunidades de la diáspora como grupos de judíos víctimas del exilio, sino análogam ente al modo en que los rom anos veían sus colonias. Como Roma, Jerusalén era la « ciudad madre» (literalmente, *metrópolis*); era el centro geográfico hacia el que los j udíos sentían una gran lealtad[46]. Pero los j udíos que vivían fuera también llegaron a apegarse a los lugares en los que vivían, y podían adoptar la identidad de esas localidades sin sentir ninguna merma en su identidad judía. Como dice Josefo, « todos los hombres convocados para habitar una

colonia, aunque sean de origen completamente diferente entre sí, reciben el nombre de los fundadores de la misma. ¿Para qué citar a otros pueblos? Entre nosotros mismos, los que habitan en Antioquía son llamados antioquenos, ya que su fundador Seleuco les concedió el derecho de ciudadanía. Igualmente, los j udíos de Éfeso y los del resto de Jonia tienen el mismo nombre que los ciudadanos indígenas, derecho que les otorgaron los sucesores de Alejandro» [47] A raíz de los efectos devastadores del colonialismo moderno, puede parecer problemático, pero algunos judíos vieron aquellas comunidades de la diáspora como satélites que impulsaban la extensión del judaísmo a través de la comunidad humana. A la luz de esta « proyección» hacia los paganos en las comunidades de la diáspora, la misión de Pablo no requiere ser considerada como una invención novedosa.

Así pues, la imagen de unas comunidades judías dedicadas a mantener inexpugnables murallas y muros de acero para conservarse apartadas del resto de la humanidad es históricamente falsa e insidiosa en su caracterización de los j udíos y del j udaísm o. Por consiguiente, la interacción de Pablo con los paganos no debería verse como el paso radical con el que habitualmente se percibe

[1] HAYES, *Gentile Impurities.* Hayes dice en la introducción a su libro: « Yo sostengo que las diferentes visiones sobre el acceso de los paganos a la identidad judía, que derivan de las diversas concepciones sobre la impureza de estos, j ugaron un papel central en la formación de las sectas judías en el período del Segundo Templo y en la separación de la Iglesia primitiva de lo que posteriormente sería el judaísmo rabínico» (p. 4). Aunque ella analiza en su libro las diferentes concepciones de la frontera entre judíos y paganos, creo que apoy aría la idea central del argumento que expongo aquí, a saber, que la gran mayoría de los textos judíos antiguos, incluidos la misma Torá y los documentos rabínicos posteriores que llegaron a ser autoritativos, no percibieron o construyeron una frontera infranqueable entre los judíos y los paganos.

[2] DUNN, *Jesus, Paul, and the Law*, p. 142.

[3] HAYES, *Gentile Impurities*, p. 21.

[4] Hayes usa la frase « ley de la Torá» para referirse a las leyes explícitam ente formuladas en la Torá (escrita), para distinguirlas de la leyes rabínicas deducidas de las anteriores. En los estratos más tardíos de la tradición rabínica, los rabinos sistematizan conscientemente, en casos muy limitados, los modos en los que los paganos contraen o transmiten la impureza, pero demuestran que son conscientes de que estas estipulaciones legales sobre la impureza de los paganos no proceden de la ley de la Torá, sino que son consideradas «ley rabínica» , un término genérico que abarca todas las doctrinas que derivan de textos que no son, propiamente hablando, Torá (es decir, los cinco libros), como los profetas y también las tradiciones ancestrales transmitidas por Josué y los ancianos y los mismos rabinos. Mientras que las doctrinas que pertenecen a esta categoría merecen ser altamente respetadas, su estatus autoritativo es se cundario con respecto al de la Torá y en teoría no pueden contradecir ninguna ley de la Torá. En todo caso, el modo en que los paganos transmiten la impureza no es el habitual, es decir, mediante la sangre menstrual o el semen, sino ¡a través de la saliva! Véase HAYES, *Gentíle Impurities*, pp. 107-108, 21-33. Véase también Jonathan KLAWANS, « Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism» , *Association for Jewish Studies Review* 20 (1997) 286-312.

[5] HAYES, *Gentile Impurities*, pp. 109, 256 nota 9.

[6] Gedalia Alon sostiene el punto de vista opuesto en *Jews, Judaism and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the*

Second Temple and Talmud (trad. Israel Abrahams, Magnes, Jerusalén 1977). Según él, la exclusión de los paganos de las normas de pureza indica que eran considerados como intrínsecamente impuros, pero su tesis ha sido exhaustivamente refutada por Hayes (*Gentile Impurities*) y Klawans (« Notions of Gentile Impurity»).

[7] *Misná Miqwa 'ot* 8,4.

[8] HAYES, *Gentile Impurities,* p. 111. Otros textos que ilustran el mismo principio con respecto a la sangre menstrual se encuentran en *Misná ‘Eduyyot* 5,1; *Misná Niddah* 4,3; 7,3. Este último texto dice: « Todas las m anchas de sangre que vienen de Rekén se consideran puras. R. Yehudá, en cambio, las declara impuras, porque (sus habitantes) son prosélitos y susceptibles de error. Las que proceden de los paganos se consideran puras. Las que proceden de los israelitas y de los samaritanos las declara R. Meír como impuras. Los sabios, en cambio, las declaran puras, porque en relación a sus manchas no son sospechosos» . Es importante advertir que los rabinos crean algunas formas de impureza ritual que los paganos pueden potencialmente transmitir a los judíos, pero son conscientes de que van más allá de la ley de la Torá; véase nota 4.

[9] Para conocer lo que dicen sobre la circuncisión los etnógrafos e historiadores antiguos, véase John M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE),* T&T Clark, Edimburgo 1996, p. 438.

[10] Shaye D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties,* University of California Press, Berkeley 1999, p. 39.

[11] COHEN, *Beginnings of Jewishness,* pp. 25-68.

[12] *Ibíd,* p. 26.

[13] James H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old TestamentPseudepigrapha,* 2 vols., Doubleday, Nueva York 1985, vol. 2, p. 98 (trad. esp.: A. D ÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento,* 8 vols., Cristiandad, Madrid).

[14] Los textos que reflejan esta actitud se encuentran en 4QMMT, 4QFlorilegio y unos cuantos versículos de otros pocos textos.

[15] En Levítico 21 encontramos dos corpus legales sobre el matrimonio de los sacerdotes: vv. 79 y vv. 13-15. Solo el último, que concierne a la familia del sumo sacerdote, especifica la exigencia de la

endogamia. Sin embargo, la distinción en los requisitos para contraer nupcias se perdió en su mayor parte en tiempos del Segundo Templo. En general, se supone que todos los sacerdotes se casarían con mujeres de familias sacerdotales.

[16] Por ej emplo, la historia de Moisés y Séfora en el libro del Éxodo. Véase también COHEN, *Beginnings of Jewishness*, pp. 241-262.

[17] Véase, por ej emplo, Jub 16,17-18: « De los hijos de Isaac habría uno que sería descendencia santa y no sería contado entre las naciones. Suya sería la suerte del Altísim o, habiéndole correspondido estar entre los poseídos por Dios, para que toda su descendencia sea del Señor, pueblo heredero entre todos los pueblos y para que llegara a ser un reino de sacerdotes y una nación santa» . Ciertamente, Jubileos está leyendo Éxodo 19,5-6 conjuntamente con otros textos clave, como Gn 34; Lv 18,21 y 20,2-3; el autor de Jubileos entiende estos dos últimos como una prohibición de toda relación sexual con los paganos. Véase COHEN, *Beginnings of Jewishness,* pp. 253-255, y HAYES, *Gentíle Impurities*, pp. 73-81.

[18] Según James Kugel, la identidad judía en el período del Segundo Templo no podía apoyarse ya en la geografía, por lo que tuvo que crear otros tipos de « fronteras» para preservar el sentido de identidad. Jubileos y 4QMMT representan una estrategia para crear estas fronteras, a saber, comprenden que uno es miembro de Israel porque es parte de una semilla o descendencia santa, que es esencialmente diferente al resto de la humanidad. James L. KUGEL, « The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Times» , en M. V. Fox (ed.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute toMenahem Haran*, Eisenbrauns, Winona Lake 1996.

[19] COHEN, *Beginnings ofJewishness*, pp. 140-174.

[20] *Contra Apión* 2.121-123.

[21] *Ibíd.*, 2.210.

[22] Véase, por ej emplo, *Contra Apión* 2.221-231.

[23] *Panegírico* 50, en ISÓCRATES, *Discursos,* vol. I, intr., trad. y notas de J. M. Guzmán Hermida, Biblioteca Clásica Gredos, vol. 23, Gredos, Madrid, pp. 212-213.

[24] Tiberio Julio Alej andro, sobrino de Filón y famoso enemigo de Josefo, renunció evidentemente a su identidad judía y llegó a « romanizarse» totalmente. Véase BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora,* p. 105.

[25] COHEN, *Beginnings of Jewishness*, p. 134.

[26] Erich S. Gruen, *Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge 2002, pp. 126-132, y *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, University of California Press, Berkeley1998, pp. 292-297.

[27] Jerusalén y el territorio mantienen una relevancia especial, como lo demuestra la ayuda de los judíos de la diáspora al templo de Jerusalén. La genealogía o lo que Cohen llama « etnicidad» siguió influy endo también, pero sin ser un criterio definitivo. Por ej emplo, había ciertas exclusiones y limitaciones que afectaban a los prosélitos -o dicho de otro modo, los israelitas disfrutaban de ciertos privilegios que se negaban a los prosélitos-, pero estas restricciones desaparecían a la tercera generación (como mucho). Véase COHEN, *Beginnings of Jewishness*, pp. 308-340.

[28] Cf. los comentarios que hace Josefo sobre el estatus de los j udíos, que pose en la ciudadanía en las ciudades en que residen y, aun así, son considerados judíos. Por ej emplo, a los j udíos que viven en Alej andría se les puede llam ar apropiadamente « alej andrinos» , o « antioquenos» a quienes residen en Antioquía. Aún es objeto de debate entre los espe cialistas, y no debe darse por asunto cerrado, si los judíos poseían realmente o no todos los derechos y privilegios de la ciudadanía en lugares como Alej andría. No obstante , hay datos inequívocos de que los j udíos participaban en la vida civil y política de muchas ciudades griegas del Mediterráneo y de que las autoridades imperiales romanas les concedieron a veces privilegios políticos especiales. Josefo sostiene que el proceso por el que las comunidades judías llegaron a formar parte del tej ido de la vida civil local es análogo al proceso de la colonización romana. Véase *Contra Apión* 2.38-41; cf. *Antigüedades* 19.278-291. Para un estudio más completo de la integración de los judíos en el mundo grecorromano, véase BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, y GRUEN, *Diaspora*.

[29] *Contra Apión* 2.280-284.

[30] FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la vida de Moisés* 2.17-27. Filón llega incluso más lejos que Josefo al tratar de la influencia de la ley judía entre los no j udíos. Usa el tema para seguir contando cómo y por qué se traduj o la Torá al griego, un proyecto que fue patrocinado por Tolomeo III y que condujo a la cooperación entre judíos y no judíos. Tras relatar la ya conocida historia del origen de los LXX, Filón cuenta que se celebra una fiesta importante en la isla de Faro (donde los traductores re alizaron su

trabajo), « rumbo a la cual atraviesan el mar no solo j udíos, sino también muchísimos otros» (desde Alej andría) cada año para conmemorar este gran acontecimiento (2.41-43).

31 Cf. Wolf LIEBESCHUETZ, « The Influence of Judaism among Non-Jews in the Imperial Period» , *Journal of Jewish Studies* 52 (2001) 134-152. Véase también E. Leigh GIBSON, *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosporus Kingdom,* vol. 75, Texts and Studies in Ancient Judaism, Mohr Siebeck, Tubinga 1999. También es importante recordar que la familia herodiana tenía estrechos vínculos con Roma: había miembros de esta familia que vivieron largas temporadas en la casa imperial, y se produj eron notables aventuras amorosas (la más importante fue la de Berenice, hija de Herodes Agripa I, que tuvo una relación con Tito [39-81 d.C.] antes de que llegara a ser emperador) .

32 Fragm ento de la *Sátira* 14.96-106. Otros escritores romanos de los siglos I y II d.C. que son hostiles al j udaísmo incluy en en sus escritos, casi invariablemente, una mofa sobre la observancia del sábado y la abstención de la carne de cerdo. Dos de estos escritores hablan de la práctica generalizada de encender lámparas el día del sábado. Uno es Séneca, contemporáneo inmediato de Pablo; el otro es el poeta satírico Persio. Véase BARCLAY, *Jews in the Me dite rrane an Diaspora,* p. 307.

33 Puesto que José se resistió al intento de seducción de la mujer de Putifar (Gn 39), es frecuentemente recordado con orgullo por los intérpretes judíos tardíos como el parangón de la continencia sexual. Véase el estudio de James L. KUGEL, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts,* HarperSanFrancisco, San Francisco [1]1990. Puede encontrarse la traducción española de esta novela en la colección *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, tomo III. La fecha probable de su composición es todo un reto, aunque debe ser posterior a los LXX y, por consiguiente, resulta difícil datarla antes de finales del siglo III a.C. La mayoría de los especialistas la sitúan entre los siglos II y I a. C., aunque uno ha propuesto recientemente el siglo III d.C. y la considera una obra cristiana; véase Ross Shepard KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*,
Oxford University Press, Nueva York 1998.

34 *Sobre las leyes particulares* 1.51.

35 Resulta especialmente signific ativo que Filón no mencione la circuncisión en relación con los prosélitos en *Sobre las leyes particulares* I,

pues comienza con una larga explicación sobre la importancia de la circuncisión antes de proseguir con una exposición sobre las leyes particulares relativas al culto.

[36] *Problemas y soluciones sobre el Éxodo* 2.2.

[37] Expresiones equivalentes son *seboménos* y *phoboümeno ton ttieón.* El equivalente hebreo *yire shamayim* aparece en la literatura rabínica. El uso de *theosebes* se encuentra en Josefo; véase, por ejemplo,*Antigüedades* 14.110; 20.189-196, donde Josefo llama *theosebes* nada menos que a Popea, la esposa del emperador Nerón. Filón no lo aplica a los paganos, pero usa el término *epelys*. Véase John NORTH, Judith LIEU y Tessa RAJAK (eds.), *The Jews among Pagans and Christians: In the Roman Empire*, Routledge, Londres 1992, p. 62.

[38] Por ejemplo, en la novela *José y Asenet,* a José se le llama reiteradamente *theosebés,* aunque es un dato interesante que no se le aplique nunca a Asenet, ni siquiera después de su conversión. Véanse otros ejemplos procedentes de la literatura j udía helenística en Judith M. LIEU, «The Race of the God-fearers», en *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity, Studies of the New Testament and Its World*$_t$ T&T Clark Edimburgo 2002, pp. 60-64.

[39] Tessa RAJAK, « The Jewish Community and Its Boundaries» , en *The Jewish Dialogue wiih Greece andRome: Studies in Cultural and Social Interaction,* Brill, Leiden 2002, p. 347.

[40] LIEU, « Race of the God-Fearers» , en *Neither Jew nor Greek?*, véase esp. p. 63.

[41] La inscripción de Afrodisias es de principios del siglo III. Se desconoce la ubicación original de la columna. La mayoría de los arque ólogos y epigrafistas que han estudiado la inscripción creen que probablemente estaría colocada en la entrada de algún edificio judío, pero no está claro que fuera una sinagoga .

[42] FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre las leyes particulares* 2.15.62-63; *Sobre la embajada ante Cayo* 156-157.

[43] Véase al respecto BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora,* pp. 292-298.

[44] El término *theosebes* no aparece en Hechos, pero sí sus sinónim os, en Hch 10,2.22.35; 13,16.26.43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7.

[45] He cambiado aquí la traducción de la NRSV, que añade las palabras « al judaísmo» , aun cuando no se encuentran en el texto griego, que simplemente lee *sebomenon proselyton*, « prosélitos piadosos» .

[46] GRUEN, *Diaspora*, pp. 241-243. Gruen cita la obra de Filón *Flaco* 46.

[47] *Contra Apión* 2.38-39.

7
La flexibilidad de los fariseos

Oímos hablar con frecuencia de que el judaísmo antiguo de finales del Segundo Templo fue un período de sectarismo[1] . Había diferentes escuelas de pensamiento a las que, en general, se les denomina sectas, como los saduceos, los fariseos y los esenios, entre otras, y que reivindicaban, cada una de ellas, representar el j udaísm o « verdadero» . Está fuera de toda disputa la existencia histórica de estos grupos. Varias fuentes hablan de los tres grupos que hemos mencionado y otras hablan también ocasionalmente de la existencia de otros grupos que tenían sus peculiaridades de un modo u otro[2]. Lo que resulta cuestionable es hasta qué punto cada uno de estos grupos representaba una « secta» que se entendía en contraposición a los demás grupos[3]. Los saduceos, por ejemplo, podrían ser simplemente una catalogación de quienes eran de linaje sacerdotal y se veían en cierto modo relacionados con la clase dirigente del templo de Jerusalén. Con otras palabras, no es probable que *cualquier* judío pudiera elegir ser saduceo, a partir de unos compromisos compartidos, o que los saduceos se consideraran algo más que una élite religiosa que reivindicaba ciertos derechos. Así pues, los saduceos c onstituían posiblem ente un club exclusivo, pero ¿eran una secta?[4] En el caso de los esenios, las fuentes nos conducen a creer que a veces vivían aparte de otros judíos y seguían un estilo de vida ascético altamente disciplinado; otras veces, en cambio, aparecen viviendo entre los demás judíos, están casados y tienen familias. ¿Eran, pues, todos los esenios unos se ctarios o solo algunos?

Hasta ahora nos hemos centrado en las características del j udaísm o antiguo en general, más que en las creencias y la praxis de unos grupos específicos de judíos. Pero hay un «tipo» de judaísmo que necesitamos explorar más. Pablo dice en Filipenses 3,5 que antes se definía como fariseo « con respecto a la Torá» , y Hechos identific a también a Pablo como un fariseo. Los intérpretes posteriores le han dado mucha importancia a la anterior identidad farisea de P ablo, porque se suponía que los farise os adoptaban unos procedimientos sectarios peculiares; en concreto, se les consideraba intensamente aferrados a la Torá, hasta los detalles más

insignificantes[5]. Puesto que la aceptación de Jesús por Pablo fue supuestamente acompañada por un rechazo de la Torá, la « conversión» de Pablo resulta aún más dramática por el hecho de haber sido farise o. Así pues, lo que sigue constituye un esfuerzo por aclarar tan históricamente como sea posible la identidad de este grupo y hasta qué punto puede catalogarse como sectario, con el obj e tivo de completar mejor el cuadro de la identidad judía de Pablo. Como veremos, es mej or concebirlos como partido que como secta, porque estaban dedicados a la sociedad en general más que a la reputación que se les atribuye.

Las fuentes con que contamos para poder conocerlos son las siguientes: las tradiciones rabínicas sobre los fariseos; los pasaj es correspondientes en los escritos de Josefo; los relatos de los evangelios y Hechos, y algunos textos de los Manuscritos del mar Muerto, que, al igual que los evangelios, tienden a presentarlos de sfavorablem ente . Además, tenemos las cartas de Pablo. Pablo y Josefo son los dos únicos personajes que afirman haber sido farise os y cuyos escritos se conservaron para la posterioridad; así pues, solo nos encontramos con ellos como testigos directos del judaísmo fariseo, y resulta difícil determinar hasta qué punto puede decirse que representan el fariseísmo. Los historiadores tienen que proceder con cautela a la hora de usar acumulativa y comparativamente los datos literarios.

Los farise os emergen en algún momento durante el período del Segundo Templo, convirtiéndose en una fuerza signific ativa durante la época de los Macabeos. Josefo los presenta como un partido polític o de segunda categoría que tiene un considerable poder en el pueblo y que, en consecuencia, o actúan como los agentes de los gobernantes asmoneos o se les considera enemigos. Cronológicamente hablando, Josefo ubica el primer papel más importante j ugado por los fariseos durante el reinado de Juan Hirc ano (134-104 a.C.). Según Josefo, tuvieron una gran influencia inicial en la corte de Hirc ano, de quien se dice que seguía las doctrinas fariseas sobre la ley j udía. Sin embargo, las maliciosas intrigas de unos cuantos, en particular de un saduceo llam ado Jonatás, lograron crear la enemistad entre Hircano y los fariseos, que fueron expulsados de la corte. La hostilidad de los asmoneos contra los fariseos continuó durante el reinado del hijo de Hircano, Alej andro Janneo[6].

Tras la muerte de Alej andro en el año 76 a.C. sucedió algo inusual en la historia de Israel: una mujer se convirtió en la soberana. Su nombre era

Alejandra Salomé, la viuda de Alejandro Janneo. A pesar de que este tenía dos hijos mayores, Josefo afirma que el rey asmoneo le legó el reino a ella en su lecho de muerte[7]. Si bien los dos relatos que hace Josefo del acceso al poder de Alej andra difieren en sus detalles, en los dos aparecen los fariseos de sarrollando una función clave[8]. En abierta oposición a su m arido, Alej andra Salomé favoreció a los farise os, que, en consecuencia, se hicieron polític am ente fuertes e influyentes durante su reinado. Parece que su influencia política volvió a disminuir con ocasión del acceso al poder de Herodes el Grande (73 a.C.-4 d.C.), aunque Josefo no explicita qué papel tuvieron en la corte del monarca.

Desde el punto de vista estrictamente histórico, resulta muy difícil evaluar cuánta fue la influencia política que los fariseos llegaron a ejercer y de qué medios se valieron exactamente. En el corpus considerable de los escritos de Josefo son muy pocas las páginas que se dedican a los fariseos en cuanto partido polític o. Por ejemplo, si bien dice que los fariseos fueron cruciales para el éxito del reinado de Alej andra Salomé, apenas comenta el modo específico en el que ejercieron su poder polític o. Además, en las pocas ocasiones en las que Josefo cataloga a alguien como « fariseo» , esta identificación en cuanto tal no parece ser esencial para lo que está contando o bien no se le da una importancia especial. Puesto que uno de los intereses fundamentales de Josefo como historiador del pueblo j udío es contar las historias de los dirigente s políticos, incluyendo pormenorizadamente todo tipo de intrigas polític as con las que se encontraron cada uno de ellos, era de esperar que nos informara más sobre algunos dirigente s fariseos y el modo en que ej ercieron su poder. Pero, desafortunadamente, Josefo no nos suministra esa información. Por consiguiente, solo podemos hacer inferencias basándonos en lo que él nos cuenta y en lo que encontramos en otras fuente s.

Con toda probabilidad, los fariseos tenían gran predicamento en un segmento amplio de la población, porque, además de Jose fo, otros autores antiguos, desde las perspectivas más diferentes, los consideraban poderosos y se sentían amenazados por ellos. Sin duda alguna, son los evangelios los que más fama les otorgan, y en ellos se les presenta habitualmente de forma negativa, como los adversarios maliciosos de Jesús[9]. Los evangelios son responsables de la imagen popularizada de los farise os como unos hipócritas espiritualmente vacíos que trataban de inculcar su elevado conocimiento de la Torá mientras que, por otro lado, incumplían el «

espíritu» de la ley divina en sus prácticas éticas. La polémica hostil contra los fariseos es más palpable en el evangelio de Mateo, que, por cierto, es considerado también el más « judío» de los evangelios. Mateo pone en labios de Jesús todo un discurso, sin paralelo en los otros evangelios, dedicado a condenar a los fariseos:

« ¡Ay de vosotros, letrados y fariseos hipócritas!, que cerráis a los hombres el Reino de los Cielos. Vosotros no entráis ni dejáis entrar a los que lo intentan. ¡Ay de vosotros, letrados y fariseos hipócritas! , que recorréis mar y tierra para ganar un prosélito y, cuando lo conseguís, lo hacéis merecedor del fuego el doble que vosotros... ¡Ay de vosotros, letrados y fariseos hipócritas!, que pagáis el diezmo de la menta y el anís y el c omino, y descuidáis lo más grave de la ley, la justicia y la misericordia y la lealtad. Eso es lo que hay que observar, sin descuidar lo otro... ¡Ay de vosotros, letrados y farise os hipócritas! , que limpiáis por fuera la copa y el plato, cuando por dentro están llenos de robos y desenfrenos. ¡Fariseo, ciego, limpia primero la copa por dentro y así quedará también limpia por fuera!» (Mt 23,13-15.23.25-26).

De importancia capital es tomar nota de que el pecado esencial de los farise os es la hipocresía. En más de una ocasión, Mateo dice que lo que los fariseos enseñan es básicamente correcto y bueno, pero el problema es que no hacen lo que predican: « Los maestros de la ley y los fariseos se sientan en la cátedra de Moisés. Obedecedlos, pues, y cumplid cuando os digan, pero no imitéis su conducta, porque ellos mismos no hacen lo que enseñan» (Mt 23,2-3). Y Jesús dice en el sermón del monte: « Si vosotros no cumplís la voluntad de Dios mejor que los maestros de la ley y que los fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos» (Mt 5,20). De estos ej emplos podemos deducir dos observaciones: los seguidores de Jesús consideran que los fariseos son autoridades -puesto que se sientan « en la cátedra de Moisés» - en lo que respecta a la enseñanza de la Torá. Al mismo tiempo, Mateo no los criticaría tan duramente si no fueran considerados tan poderosos e influyentes entre la misma gente a la que desea influir el evangelista[10]. Así pues, aunque frecuentemente se les c ataloga como una de las « se ctas» judías de esta época, ellos no se identificarían de este modo. A diferencia de los esenios, que se retiraron al desierto de Judá para vivir exclusivamente con otros miembros de la misma secta, los fariseos de los evangelios aparecen involucrados en la vida polític a y religiosa de los judíos de Judea y de su entorno[11].

Poseen ciertas prácticas y credenciales que los distinguen de los demás, pero, por regla general, no se separan de los otros judíos[12]. Al igual que Jesús, ellos predican en la plaza del mercado y enseñan en la plaza públic a, y parece que gozaban del reconocimiento del pueblo, al menos de algunos de sus segmentos. No es casualidad que los interlocutores con quienes debatía Jesús fueran generalmente fariseos y solo muy raramente saduceos (en el Nuevo Testamento nunca se habla de los esenios) . En realidad, probablemente los farise os en cuanto grupo tuvieron poco o nulo poder político, en el sentido de una función de gobierno legalmente autorizada en Judea y en los territorios que dependían de ella, al menos no durante el período herodiano. Sin embargo, es probable que algunos farise os, individualmente, ocuparan puestos de relieve como funcionarios o consej eros de nivel intermedio en la administración del templo de Jerusalén. Si bien el protagonismo de los fariseos en la conspiración para matar a Jesús es sin duda un dato exagerado en los evangelios por la hostilidad creciente entre fariseos y seguidores de Jesús por el liderazgo tras la revuelta judía (66-70 d.C.), las afirmaciones sobre su implicación son plausibles, dado que los fariseos eran considerados como un grupo poderoso por otros grupos que rivalizaban por el poder.

Los textos encontrados entre los Manuscritos del mar Muerto expresan también una hostilidad hacia los fariseos[13]. Aunque esta se formula de forma diferente a la que encontramos en los evangelios, algunas de las razones de esa hostilidad parecen similares a las motivaciones de algunos seguidores de Jesús. Puesto que las perspectivas de los escritores de los Manuscritos y las de los evangelios son completamente diferentes, las afirmaciones sobre los fariseos en las que ambos coinciden, son, con toda probabilidad, históric am ente fidedignas. La coincidencia más importante es que ambos critican a los fariseos porque interpretan con demasiada rapidez los preceptos de la Torá y de tal modo que comprometen su integridad, es decir, que los puntos de vista de algunos farise os eran más flexibles, más condescendientes, y, en algunos casos, eran considerados demasiado indulgentes por otros j udíos, incluidos algunos seguidores de Jesús. Aunque los lectores de este libro están probablemente mucho más familiarizados con el retrato que de los fariseos encontramos en los evangelios que en los Manuscritos, sospecho que se sorprenderán cuando digo que los escritores de los evangelios consideran que los fariseos son demasiado indulgentes -una sorpresa debida al estereotipo cristiano de los

fariseos como legalistas y literalistas que siguen escrupulosamente cada uno de los preceptos de la Torá-. Como parte de este cuadro, se supone que son « conservadores» en cuanto al judaísmo en general y con respecto a la observancia de la Torá en particular. Pero, irónicamente, su reputación de estar altamente preocupados con las sutilezas de la observancia de la Torá es la que también lleva a considerarlos unos hipócritas. El intrinc ado conocimiento que tienen de la Torá les permite manej ar la ley con sus interpretaciones de tal modo que acaban contraviniéndola al tiempo que parece que la acatan -esta es precisamente la crítica que comparten los evangelios y los Manuscritos-. Por esa razón, Jesús dice que « si vosotros no cumplís la voluntad de Dios *mejor* que los maestros de la ley y que los fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos» .

En contra de la opinión popularizada, los seguidores de Jesús abogaban por una posición más « conservadora» sobre algunos puntos de la ley que los fariseos. Sus respectivas opiniones sobre el divorcio, tal como aparecen en los evangelios de Mateo y Marcos, sirven de excelente ilustración de la flexibilidad de los fariseos en comparación con el conservadurismo de los seguidores de Jesús. El debate sobre el divorcio comienza cuando los fariseos le plantean a Jesús la cuestión de su legalidad. Jesús responde admitiendo que la ley mosaica permite el divorcio (véase Dt 24,1-4), pero luego dice que esta ley fue meramente un compromiso debido a la « dureza de corazón» del pueblo, puesto que no siempre fue así, afirma Jesús, citando el libro del Génesis: « Dios los hizo hombre y muj er. Por esta razón, el hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne» (Mc 10,6-8)[14]. Por consiguiente, en última instancia, no es permisible separar lo que ha unido Dios. El divorcio está prohibido, sin excepción, al menos según la versión marcana; en Mateo se hace una excepción en caso de « fornicación» (Mt 19,9), es decir, se permite el divorcio en el caso de que la muj er haya cometido adulterio. En suma, en el debate sobre el divorcio la enseñanza de Jesús es estricta, mientras que la posición de los farise os es demasiado indulgente con respecto a la norma matrimonial (¡aun cuando la posición de estos concuerda con las palabras de Moisés!).

En los Manuscritos del mar Muerto encontramos una condena similar de quienes adoptan una actitud demasiado permisiva con respecto al matrimonio. En un documento llamado norm alm ente la Alianza de Damasco, que incluy e una extensa discusión sobre las reglas adecuadas

para vivir en acuerdo perfecto con la Torá, encontramos una crítica a otros maestros, llam ados aquí « los constructores del muro» , a quienes se les condena colectivamente como « fornicadores» porque « toman dos mujeres en sus vidas» , lo que es una clara violación de la ley de Dios, porque el « principio de la creación» es « varón y hembra los creó» (Gn 1,27)[15]. Ciertamente, el texto no se refiere de forma explícita al divorcio; podría aplic arse a quienes han enviudado y vuelven a casarse. Sin embargo, dada la cita de Génesis 1,27, parece que el autor de este texto tiene en mente el divorcio y sostiene una posición análoga a la enseñada por Jesús. Lo importante del caso es que la enseñanza de Jesús y la de los Manuscritos mantienen una posición más estricta y menos flexible con respecto a la ley matrimonial que la atribuida a los fariseos.

Uno de los medios por los que saben los especialistas que los maestros que aquí se critican son fariseos es porque se condena otra práctica matrimonial unas líneas después en el mismo docum ento, a saber, el matrimonio con las sobrinas: « Y toman por muj er a la hij a de su hermano y a la hija de su hermana. Pero Moisés dijo: “No te acercarás a la hermana de tu madre, es consanguínea de tu madre” (Lv 18,13). La ley del incesto, escrita para los varones, se aplica igualmente a las mujeres, y por tanto a la hija del herm ano que descubre la de snudez del hermano de su padre, pues es su consanguíneo» .

Para la comunidad de los Manuscritos, la prohibición de Levítico 18,13 se entiende de forma más amplia: los hombres no pueden casarse con las hijas de sus herm anos y hermanas, es decir, con sus sobrinas. La norma se afirma con tonos polémicos, por lo que dej a ver claramente que otros judíos permiten este tipo de matrimonios (tal parece haber sido, en efecto, la práctica habitual). Puesto que las fuentes rabínicas conservan tradiciones sobre los farise os según las cuales estos permitían el matrimonio con las sobrinas, parece probable que la Alianza de Damasco se refiere a las enseñanzas de los farise os y a quienes las seguían. Aunque no se nos conserva ninguna enseñanza de Jesús en la que se condene esta práctica admitida por los farise os, la Alianza de Damasco nos suministra un marco más amplio para entender cómo y por qué otros judíos -judíos que no creen en Jesús y cuyas polémicas no están motivadas por creer que los fariseos estaban involucrados en su muerte- condenaban la práctica farisea. A los fariseos se les consideraba demasiado permisivos en su interpretación y aplicación de la Torá al tema del matrimonio y del divorcio[16].

Mientras que la comunidad de los Manuscritos condenaba la indulgencia *haláquica* farisea, aquellos que reclamaban el legado de los farise os, los rabinos, no manifiestan embarazo alguno por su reputación de indulgentes. Las tradiciones rabínicas sobre los fariseos, aquellas que pueden fecharse con certeza razonable en la época en que vivieron estos (es decir, antes de la destrucción del templo en el 70 d.C., y que, por c onsiguiente , son probablemente contemporáneas de Pablo), narran enseñanzas *haláquicas* que reflejan frecuentemente una actitud permisiva - permisiva con respecto a lo que por lo general se esperaba o lo que enseñaban otras autoridades17-. Tomemos el siguiente dicho de la Misná:

« R. Yosé ben Yoezer, de Sereda, testificó que el género de langosta "ciervo" es puro, que el líquido del lugar del sacrificio (del templo) no es susceptible de impureza y que quien toca a un muerto deviene impuro. Lo llam aron José el Permitente» 18.

A quien nunca haya leído la Misná, este fragm ento puede parecerle obtuso; por eso voy a hacer unas observaciones que ayuden a aclararlo. Yosé ben Yoezer puede ser el farise o más antiguo que se menciona en la historia. Aparece el primero en la famosa lista de los fariseos que se conserva en otro pasaje de la Misná[19] y, por consiguiente, puede ubicarse, como muy temprano, en el siglo II a.C. La enseñanza de Yosé está formada por tres sentencias *haláquicas,* relativas todas ellas a la cuestión de la pureza ritual. De mayor importancia es el hecho de que cada una de estas reglas se considera una interpretación laxa de la observancia de la Torá. Desafortunadamente, la tercera es c onfusa, pero intentaré analizar brevemente las dos 20 primeras .

En primer lugar, Yosé declara que un cierto tipo de langosta es pura. Al declararla pura, quiere decir que es comestible o que este tipo de langosta no transmite impureza en los recintos del templo. Las leyes alim entarias del Levítico prohíben comer todos los insectos con alas, con la notable excepción de las langostas, algunas de cuyas clases se especifican posteriorm ente en Levítico 11,22. Sin embargo, existen varios tipos de langostas, por lo que surgirían las preguntas pertinentes sobre si se pueden comer todas las variedades o solo algunas. Dicho con otras palabras, Levítico 11,22 puede interpretarse como una lista de las variedades de langostas, todas las cuales están permitidas, o como una norma que permite comer solo aquellas que se especifican en el texto. El texto del Levítico no menciona específicamente el nombre de la langosta ciervo como una clase

permitida, pero Yosé pensó obviamente que la ley levítica era lo suficientemente amplia como para incluirla. Con respecto al problema de la presencia de langostas en el templo, la sentencia de Yosé puede simplemente signific ar que una langosta que salta o vuela de algo impuro a algo puro no transmite impureza y no contamina, por tanto, la vasij a pura.

La segunda sentencia de Yosé relativa a los líquidos que no son susceptibles de impureza es más complicada. Yosé sentencia que los líquidos que fluyen en los recintos del templo, como la sangre (debido al incesante sacrificio) y el agua, no pueden transmitir impureza ritual de una cosa a otra (o de un lugar a otro). Recuerde el lector cuanto dijimos sobre el particular en el capítulo 5, a saber, que algunas clases de impureza son contagiosas, pero otras no lo son. La situación aquí contemplada es aquella en la que un líquido, por ejemplo, el agua, fluye de una vasij a ritualm ente pura o de un lugar purific ado, como un altar, hasta algo que es ritualmente impuro, como una vasij a común: ¿transmite de nuevo el líquido la impureza a la vasij a pura? Yosé afirma que no, que el fluj o de líquido no puede llegar a contaminarse por derramarse en vasij as impuras. Por consiguiente, las vasij as puras que en su origen contenían el líquido puro no pueden hacerse impuras cuando su contenido se vierte en algo impuro.

La opinión de Yosé sobre los fluj os de líquido resulta particularmente útil para ilustrar la laxitud de los fariseos, porque, a diferencia de las otras dos sentencias, en este caso tenemos acceso a las opiniones de los adversarios de Yosé en otras fuentes.

Por razones que no son totalm ente claras, el tema de si el curso de un líquido puede o no transmitir impureza parece haber sido obj e to de un acalorado debate. Las tradiciones conservadas en otras partes de la literatura rabínic a atestiguan que los saduceos sostenían la opinión contraria, a saber, que el líquido es susc eptible de impureza y que este punto en particular constituye una de las diferencias fundam entales entre fariseos y saduceos[21]. Resulta incluso más interesante que un importante documento conservado entre los Manuscritos del mar Muerto suscite la misma cuestión y transmita una opinión que concuerda con el punto de vista de los saduceos: « Y también sobre las corrientes líquidas: nosotros decimos que no hay en ellas pureza. Incluso las corrientes líquidas no pueden separar lo impuro de lo puro, porque la humedad de las corrientes líquidas y sus recipientes es una misma humedad» [22].

Esta cita procede del documento conocido por los especialistas en Qumrán como 4QMMT, un texto que ya hemos mencionado varias veces. Contiene diversas enseñanzas como esta, que parecen dictaminar sobre algunos puntos más sutiles de la observancia de la Torá, puntos que, obviamente, no gozaban del consenso. Cada opinión de 4QMMT refleja una interpretación más estricta de la Torá entre una gama de opciones disponibles. La inmensa mayoría de los espe cialistas piensan que el grupo responsable de los Manuscritos form aba parte del conjunto más amplio de los esenios, no de los saduceos, aunque parece que la secta del mar Muerto y los saduceos tenían puntos de vista semejantes sobre algunas materias de la interpretación de la Torá -unos puntos de vista que expresan una perspectiva más rigorista que la de los fariseos-.

Reflexionando sobre el dicho de Yosé que encontramos en la Misná, Jacob Neusner presenta un excelente resumen en el que compara los diferentes niveles de rigurosidad que defendían los diversos grupos j udíos:

« Las autoridades del templo aplicaban una norma más rigurosa que los fariseos: las langostas eran susceptibles de impureza y las reglas de pureza afectaban a los líquidos del matadero del templo -lo que era un inconveniente considerable-. El templo es inviolable en todos los sentidos, y las reglas de santidad tienen que aplicarse tan rigurosam ente como sea posible. Esta perspectiva, en efecto, caracterizaba la visión que los saduceos que pertenecían al sacerdocio tenían sobre las leyes de pureza. Las leyes eran para ellos rigurosas, pero afectaban solo al templo. Los fariseos interpretaban esas leyes con laxitud, pero pensaban que eran aplicables en cualquier parte, incluso en las comidas corrientes. Los esenios eran igual de estrictos, pero cumplían estas leyes solo en su comunidad, donde era relativamente fácil practicarlas» [23].

Quienes deseen entender de forma históricamente rigurosa la figura de Pablo deben tener también un conocimiento exhaustivam ente histórico de los fariseos. La tradición cristiana construyó su imagen de los farise os a partir del retrato polémico que de ellos se hace en los evangelios y sobre el supuesto de que Pablo era un fariseo que rechazó todo cuanto sostenían los fariseos cuando se convirtió al cristianismo. El fariseo se convirtió en el símbolo de todo lo que es religiosa y éticamente incorrecto. Tuvo tanto éxito esta construcción del fariseísmo que está consagrada en el uso común del grupo semántico correspondiente de la lengua inglesa. Según el *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary* (11ª edición), un fariseo, cuando

aparece con letra mayúscula, es « un miembro de una secta judía del período intertestamentario, famosa por su estricta observancia de los ritos y las ceremonias de la ley escrita, y por su insistencia en la validez de sus propias tradiciones orales relativas a la ley» ; cuando se escribe con minúscula, el término puede aplicarse a todo el que sea considerado un « farise o» . Ser « fariseo» es estar « caracterizado por una autojustificación censuradora hipócrita» . Un sinónimo de « fariseísmo» es « hipocresía» .

No obstante la reputación del *Merriam-Webster*, espero que ya haya quedado claro que, si bien los farise os eran « fam osos por su estricta observancia de los ritos y las ceremonias de la ley escrita» , no constituían el « ala derecha» de la sociedad j udía. Al contrario, muchos de sus contemporáneos los criticaban por ser demasiado flexibles en la interpretación de las prescripciones de la Torá. Dicho en otros términos, mediante sus tradiciones orales subordinaban la Torá a las necesidades y los deseos humanos y, por consiguiente, eran considerados condescendientes. En suma, a los fariseos se les criticaba por no ser suficientemente fieles a la Torá, que *todos* los judíos veneraban como ley divina. La diferencia entre los fariseos/rabinos y sus críticos reside en que los primeros entendían que su flexibilidad al observar la Torá estaba en conformidad con la voluntad divina; es decir, ellos interpretaban la Torá de un modo que consideraban que era fiel al « espíritu» de la ley.

Si bien es cierto que los evangelios no demuestran mucha comprensión o simpatía por la visión farisea del mundo, también es verdad que gran parte de su crítica se asemeja a la que les hacían otros judíos. Tanto los evangelios como los Manuscritos del mar Muerto presentan a los fariseos no como fieles guardianes e intérpretes de la Torá, sino como hipócritas. El obj etivo de los relatos evangélicos sobre el comportamiento quisquilloso de los fariseos es mostrar que, aunque saben « hablar» de la Torá, solo la usan para sus intereses. De ahí que Jesús advierta a sus seguidores en el evangelio de Mateo que si su justicia no es mej or que la de los e scribas y fariseos, serán excluidos del Reino de los Cielos.

Los escritores de los evangelios tienden a culpar la interpretación interesada que los fariseos hacen de la Torá basándose no en esta, *sino* en la «tradición de sus antepasados» . Especialmente en los evangelios de Mateo y Marcos, la razón por la que los fariseos no siguen escrupulosamente la Torá (escrita) es precisamente porque siguen las tradiciones de sus antepasados -esta es la esencia de la crítica evangélica-. Un largo episodio

en Marcos 7 ilustra esta perspectiva. Los versículos iniciales del capítulo crean el escenario para el debate que seguirá:

« Se acercaron a Jesús los fariseos y unos maestros de la ley llegados de Jerusalén, y vieron que algunos discípulos de Jesús comían con las manos impuras, esto es, sin haberse lavado. (Porque los fariseos y los demás j udíos, siguiendo la tradición de sus antepasados, no comen sin antes haberse lavado las manos cuidadosamente. Así, cuando vuelven del mercado, no comen si antes no se lavan. Y guardan también otras muchas costumbres rituales, tales como lavar las copas, las ollas, las vasij as metálicas y hasta las camas.) Preguntaron, pues, a Jesús aquellos fariseos y maestros de la ley: "¿Por qué tus discípulos no respetan la tradición de nuestros antepasados? ¿Por qué se ponen a comer con las manos impuras?"» (7,1-5).

Al preguntarle los fariseos por qué no siguen ni él ni sus discípulos la « tradición de los antepasados» , sino que comen con las manos impuras, Jesús replica con un dicho de Isaías: « Este pueblo me honra de labios afuera, pero su corazón está muy lejos de mí. Inútilmente me rinden culto, pues enseñan doctrinas que solo son preceptos humanos» (vv. 6-7, cita de Is 29,13). A continuación les dice a los fariseos: « Vosotros os apartáis de los m andatos de Dios por seguir las tradiciones humanas» (v. 8).

El debate no concluye aquí, pero es Jesús quien introduc e el siguiente punto de controversia con un comentario semejante: « Así que, por mantener vuestras tradiciones, os despreocupáis completamente de lo que Dios ha mandado» (v. 9). De este modo, Jesús contrapone la apelación de los fariseos a la «tradición de los antepasados» con la auténtica observancia de la Torá.

Evidentemente, no era esta la perspectiva de los fariseos. Sin lugar a dudas, los fariseos parecen haberse diferenciado de otros grupos judíos por el valor que daban a estas « tradiciones de los antepasados» . Ellos las apreciaban y se sentían encargados de conservarlas con cuidado para transmitirlas a las generaciones futuras. Pero los fariseos también consideraban que estas tradiciones eran necesarias para cumplir los preceptos de la Torá. Advertían que muchos mandamientos no estaban adecuadamente detallados en la Escritura y que se necesitaban instrucciones más precisas sobre muchos asuntos.

Mientras que a muchos lectores modernos puede parecerles que el Levítico detalla al máximo las causas de impureza ritual, por ej emplo, y los

ritos de purificación necesarios para eliminarla, el que intenta ponerlos en práctica se da cuenta inmediatamente de todo lo que queda sin especificar. Al apelar a las « tradiciones de los mayores» , los fariseos y los rabinos posteriores dieron credibilidad a los tipos de instrucción auxiliar que espe cific aban la observancia de la Torá con mayor precisión.

Josefo dice que la diferencia principal entre los fariseos y los saduceos deriva de la autoridad que los fariseos daban a estas « tradiciones» :

« Los fariseos habían introducido prácticas recibidas de los antepasados, pero que no se encuentran en las leyes de Moisés; por esto las rechazan los saduceos, quienes afirman que deben observarse únicamente las leyes escritas, no las que han sido transmitidas por la tradición» [24].

A diferencia de los evangelistas, Josefo presenta positivam ente la veneración de los fariseos por la enseñanza de los antepasados. En ningún momento insinúa Josefo que estas enseñanzas rivalizan con las de la Torá. Al c ontrario, Josefo describe sistemáticamente a los fariseos como los intérpretes más exigentes y rigurosos de la ley judía, que destac aban con respecto a sus compatriotas judíos en piedad y observancia, y que constituían la « escuela» líder de la nación, gozando de gran popularidad entre la población[25]. En efecto, la imagen global que Josefo nos da de los fariseos es mucho más favorable que la que nos ofrece de los saduceos: « [Los fariseos] disfrutan de tanta autoridad ante el pueblo que todo lo perteneciente a la religión, súplicas y sacrificios, se lleva a cabo según su interpretación» . Cuando ostentan el oficio sacerdotal, incluso los saduceos se someten a las enseñanzas de los fariseos, « ya que el pueblo no toleraría otra cosa» [26].

Josefo también nos informa de ciertas creencias que caracterizan a los fariseos y que les diferencian de otros grupos. Creen en la vida después de la muerte y que la existencia de una persona tras la muerte depende de su comportamiento ético durante su vida terrenal: el justo es recompensado con un fácil paso a la vida siguiente; el malvado es sometido al castigo eterno[27]. En este sentido, los fariseos sostienen una opinión semej ante a la de los esenios, pero completamente diferente a la de los saduceos, que rechazan toda idea sobre una vida más allá de la tumba. Josefo dice también que los fariseos creen en la providencia divina, pero no en detrimento del libre albe drío. Dicho de otro modo, los individuos son responsables de las elecciones que hacen, y, así, tienen el control sobre sus vidas, pero la providencia también actúa en un sentido complementario. Este « camino

intermedio» diferencia a los farise os de los saduceos, por una parte, que piensan que todo lo que acontece está determinado únicamente por la acción humana, y, por otra parte, de los esenios, que sostienen que no acontece nada si no está determinado por el destino.

Las creencias que según Josefo caracterizan a los fariseos concuerdan en gran medida con lo que sobre ellos nos dice el Nuevo Testamento: los fariseos daban un gran valor al estudio de la Escritura y se c onsagraban a él; se consideraban como los custodios y maestros de tradiciones ancestrales que no estaban escritas en la Escritura; creían en la resurrección de los muertos y, según parece, en los ángeles y los espíritus, que tienen la capacidad de orientar al ser humano28.

Además, los farise os no eran sectarios, en el sentido de constituir un subgrupo apartado de la sociedad israelita, como era el caso de los esenios que habitaban en Qumrán. Más bien, eran un grupo reformista y socialmente comprometido que deseaba ej ercer el liderazgo entre los j udíos con respecto a la práctica fiel del j udaísmo29. Mantenían sus propiedades y sus relaciones familiares y sociales, y algunos, al menos, eran maestros muy respetados. Cultivaban las relaciones con los poderes políticos, como los asmoneos, los herodianos y, finalmente, con los rom anos, con el obj etivo de influir en la población para que viviera los ideales del judaísmo tal como ellos los de finían, pero en cuanto grupo no constituían un partido político o un cuerpo gubernamental. Algunos tenían posiciones influy ente s y de poder en la sociedad, aunque parece que el simple hecho de ser fariseo no garantizaba el acceso a un estatus social o político elevado.

En suma, los farise os tenían cierto poder en la sociedad judía del siglo I, pero no tanto como nos llevan a creer algunos textos del Nuevo Testamento. Eran una asociación voluntaria cuyos miembros compartían una visión común de una sociedad judía ideal, y se comprometían de varios modos con sus personas y sus recursos para c onseguir esa visión. En relación con los saduceos, sin embargo, los fariseos eran mucho menos exclusivistas y, en relación con los esenios, eran mucho menos sectarios. No vivían sus ideales aisladamente, sino en medio de la sociedad judía y en cooperación con la más extensa sociedad helenística de la que form aban parte integral.

Hay un punto de divergencia entre Josefo y los textos del Nuevo Te stam ento en el que, sin embargo, convergen el Nuevo Te stam ento y las tradiciones rabínicas sobre los fariseos: la atención dada a las leyes relativas

a la pureza, el diezmo, la agricultura y la observancia del sábado. Puesto que estos dos cuerpos de pruebas tan dispares concuerdan en este particular (a pesar de las valoraciones completamente diferentes de estos intereses), es probable que los fariseos del siglo I prestaran de hecho una atención especial a estos asuntos. Los lectores cristianos están familiarizados, sin duda, con los relatos de controversia de los evangelios en los que Jesús y los fariseos debaten sobre la validez de ciertas prácticas en el día de sábado y si eran necesarias ciertas costumbres alimentarias relacionadas con la pureza ritual. Ya hemos estudiado la disputa entre Jesús y los fariseos que aparece en Marcos 7, donde se explica que los fariseos « no comen sin antes haberse lavado las manos cuidadosamente... y no comen si antes no se lavan. Y guardan también otras muchas costumbres rituales, tales como lavar las copas, las ollas, las vasijas metálicas y hasta las camas» . Aunque este texto y su paralelo en Mateo, como también muchos otros relatos de controversia que podrían citarse, presentan estas prácticas rituales negativamente -en el mejor de los casos, son innecesarias; en el peor, se oponen al espíritu de la Torá-, los fariseos mismos las entendía como actos de piedad auténtica y de fidelidad.

Los farise os creían que las leyes de la Torá que se aplic aban a los sacerdotes, que eran los re sponsable s de mantener el culto en el templo, eran aplicables a todo Israel. La piedad farisea, dicho con otras palabras, está enraizada en una comprensión democrática de la piedad cultual, que reflej a un tipo de visión de « sacerdocio de todos los creyentes» para Israel. Los fariseos aspiraban a cumplir al máximo el mandamiento de Dios « seréis para mí un reino sacerdotal y una nación santa» (Éx 19,6). Como ha dicho un especialista, « los fariseos se adjudicaban así para ellos mismos -y para todos los j udíos igualm ente- el estatus de los sacerdotes del templo, y realizaban las acciones limitadas a los sacerdotes en razón de su estatus. La mesa de todo judío en su casa era considerada como la mesa del Señor que se encontraba en el templo de Jerusalén. Todos son sacerdotes, todos se hallan en la misma relación con Dios y todos deben observar las leyes sacerdotales» 30. Obviamente, la obligación de asumir las formas sacerdotales de piedad no significaba que los farise os sacrificaran ritualm ente a los animales en sus casas para imitar literalmente el culto del templo en su domicilio personal. No, no c onsistía en esto, pero sí emulaban el modo de comer de los sacerdotes cuando tomaban sus comidas ordinarias en las mesas de sus casas. La comida sacerdotal es aquella que se ha

consagrado a Dios mediante una serie de rituale s (como el lavatorio de las vasij as y los utensilios usados para la comida, así como también las manos) que hacen que la comida sea « pura» o « limpia» . Al comer sus alim entos en un estado de pureza ritual, los fariseos expresan su deseo de consagrarse ellos mismos y sus alim entos a Dios. Era un modo de santificar una actividad humana ordinaria, como la comida, en cuanto realizada por gente común[31].

Sin embargo, esta concepción de la pureza ritual no es típica del judío común del siglo I[32]. Al contrario, es una visión específicamente farisea. Así pues, cuando los evangelistas critic an a los fariseos por dar tanto énfasis a la pureza ritual, probablemente reflejan la mentalidad del judío « medio» del siglo I -comer en un estado de pureza ritual es una obligación de los sacerdotes, pero re sulta irrelevante para el resto-. Además, puesto que la mayoría de la gente no tenía tiempo libre para estudiar la Torá, probablemente desconocían las arcanas leyes sobre la pureza ritual, al menos en sus detalles más sutiles. Aun cuando la perspectiva de los evangelistas no fuera la habitual, lo importante es que la preocupación de los fariseos por la pureza, especialmente en lo relativo a las leyes dietéticas, no es representativa de la actitud judía general de mediados del siglo I.

Por otra parte, no resulta claro cómo se habría desarrollado el cumplimiento de la pureza con respecto a la comida común más allá de la tierra de Israel, es decir, en la diáspora. El diezmo y las leyes agrícolas, que para los fariseos funcionaban efectivamente como leyes dietéticas[33], no tendrían vigor o, de tenerlo, lo tendrían de otro modo. Las tradiciones rabínicas sobre los fariseos nos inducen a pensar que estos residían principalm ente en Israel. Sin embargo, las dos personas que afirman ser fariseos y cuyos escritos se han conservado eran judíos de la diáspora: Josefo y Pablo. Si bien Josefo nació y se crió en Israel, la primera vez que usa el término « fariseo» para referirse a sí mismo aparece en fecha tardía, en el tratado biográfico anexo a las *Antigüedades judías*, que en general se conoce como la *Vida*. Josefo lo escribió para defender su reputación, que había sido atac ada por quienes cuestionaban su papel durante la revuelta contra Roma. A pesar de que informa de las tres escuelas judías (fariseos, saduceos y esenios) en su primera gran obra, la *Guerra*, que cuenta la historia de la revuelta, y dice que unas cuantas personalidades con las que trató durante ella eran farise os, nunca afirma que él es fariseo. De ahí que los especialistas se pregunten con razón si era realmente fariseo o si

simplemente consideró que era conveniente para él afirmar que lo era en un momento mucho más tardío de su vida. Para nuestro obj etivo carece de importancia si Josefo era realmente un fariseo o si falsificó el momento en el que llegó a serlo; lo único que importa es que cree que puede aplicarse el término de forma creíble después de haber vivido en la diáspora -más específicamente, en Roma- durante más de veinte años. Si bien en el país las prácticas dietéticas pueden haber diferenciado a los fariseos de los demás judíos, la prueba que procede de Josefo indica lo contrario, puesto que no habla de estas prácticas como de algo distintivo de los fariseos.

Todos estos datos relativos a los farise os deberían ayudarnos a entender mejor la afirmación que hace Pablo de que había sido fariseo. El retrato típico de los farise os ha sido esencial para el retrato clásico del Pablo cristiano. La vida anterior del apóstol como fariseo sirve como el florete de su vida posterior como cristiano tras su conversión. Pero si la imagen de los fariseos como unos fatuos hipócritas legalistas es falsa, entonces no podem os afirm ar que Pablo se convirtió de este supuesto estilo de judaísmo en algo que era su contrario. Tal vez, Pablo poseía una visión más flexible de la Torá a partir de la que comenzar, y así, quizá, sus interpretaciones aparentemente « más laxas» de los diversos mandamientos proceden de su formación como fariseo. Con otras palabras, no es necesario ver su experiencia del camino de Damasco como el punto de origen de las interpretaciones más creativas de la Escritura del apóstol. Lo más probable es que aprendiera sus enseñanzas más adaptadas sobre la Torá como apóstol de los paganos mientras era fariseo.

[1] El período final del Segundo Templo se ubica aproximadamente entre los años 200 a.C. y 70 d.C., cuando los romanos destruyeron el templo de Jerusalén.

[2] Un ej emplo de estos últimos grupos es el de los terapeutas, que conocemos solo por Filón *(Vida contemplativa* 2); otro es el de « cuarta filosofía», mencionado por Josefo *(Antigüedades* 18.9). En las descripciones que hacen del « gran árbol» , a saber, los saduceos, los fariseos y los esenios, los especialistas dependen principalmente de lo que dice Josefo en *La guerra de los judíos* 2.119-166 y en *Antigüedades de los judíos* 13.171-173; 18.11-25.

[3] Shaye Cohen nos da esta sencilla pero útil definición: « Una secta es un grupo pequeño y organizado que se separa de un cuerpo religioso más grande y afirma que solo él encarna los ideales de los grupos más grandes porque solo él entiende la voluntad de Dios» . Cf. Shaye COHEN, *Maccabees to the Mi.slmah,* p. 125.

[4] Jonathan Klawans, si bien no niega la identidad sacerdotal de los saduceos, minimiza la importancia de esa identidad para comprender a los saduceos, que, según él, se entienden mejor a la luz de la literatura sapiencial, en particular la reflej ada en la Sabiduría de Jesús ben Sira; véase Jonathan KLAWANS, « Sadducees, Zadokites, and the Wisdom of Ben Sira» , en David B. Capes *et al.* (eds.), *Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity; Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal,* Baylor University Press, Waco 2007.

[5] Josefo dice que son los intérpretes más rigurosos de las leyes (*La guerra de los judíos* 2.162).

[6] Josefo, *Antigüedades* 13.288-298.

[7] Josefo, *La guerra* 1.107, y *Antigüedades* 13.399-400.

[8] En *La guerra* 1.107-114; en *Antigüedades* 13.400-432.

[9] Son pocos los que se dan cuenta de que hay varios relatos evangélicos donde los fariseos aparecen con una actitud favorable hacia Jesús. Por ej emplo, le invitan a cenar en Lucas 7,36-50 y 14,1; le alertan sobre las intenciones de Herodes en Lucas 13,31. Nicodemo, un fariseo, parece particularmente abierto a Jesús en Juan 3,1-21. Ciertamente, son

minoritarios con respecto a las presentaciones negativas, pero, no obstante, no deben pasarse por alto.

[10] Steve MASON, «Pharisaic Dominance Before 70 CE and the Gospels'Hypocrisy Charge (Matt 23:2-3)» , *Harvard TheologicalReview* 83 (1990) 363-381.

[11] Afirmo esto dando por supuesto que los esenios residían en el mar Muerto. En las fuentes antiguas encontramos testimonios que nos dicen que vivían separadamente de los demás, y otros que afirman lo contrario. Además, Josefo dice que no todos los esenios renunciaban al matrimonio. Véase *La guerra* 2.160-161.

[12] Aunque se cuestiona el origen del término « fariseo» , habitualmente se supone que procede de la raíz verbal hebrea o aramea *prs*, que puede significar « separar, distinguir o interpretar» . Además de aparecer en Josefo y en los textos del Nuevo Te stam ento, el término se encuentra en la literatura rabínica, especialmente cuando los rabinos contraponen las enseñanzas de los fariseos y los saduceos, pero normalmente los rabinos los denominan *hakamim*, « sabios» . ¿De qué modos pueden haberse distinguido los farise os al tiempo que no se separaban de la más amplia sociedad judía? Véase el estudio de la cuestión realizado por Anthony J. SALDARINI, « Pharisees» , en David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Nueva York1992.

[13] El término « fariseo» no aparece en los textos, pero los especialistas identifican otro tipo de designaciones con los fariseos, a saber, «los buscadores de cosas halagüeñas» y «los constructores del muro» . Véase James C. VANDERKAM y Peter FLINT, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2002, pp. 276-279.

[14] El texto del Génesis es una amalgama de Génesis 1,27 y 2,24. El paralelo del debate marcano sobre el divorcio se encuentra en Mateo 10,3-9.

[15] *The Covenant of Damascus* 4.18-21. Traducción mía re alizada a partir del texto hebreo publicado en Florentino GARCÍA MARTÍNEZ y Eibert J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Brill, Leiden 1997 (trad. esp. F GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, p. 83).

[16] Cf. también el comentario de Josefo según el cual « los fariseos, por naturaleza, son indulgentes en la aplicación de los castigos»

(*Antigüedades* 13.297-298).

17 Estoy generalizando necesariamente sobre la perspectiva de los fariseos, puesto que eran diferentes las opinione s que tenían sobre diversas cuestiones. En las fuente s rabínicas se recuerdan las escuelas de Hillel y Samay como representativas de los puntos de vista « liberal» y « conservador» , respectivamente. Sin embargo, los rabinos tienden a favorecer las opinione s de Hillel.

18 *Misná, Eduyyot/Testimonios* 8.4, p. 768.

19 *Misná Hagigah/Sacrificio festivo* 2.2, pp. 419-420.

20 La sentencia se refiere a la doctrina de la contaminación por contacto con un cadáver, pero no está claro qué quiere decir. Los textos pertinentes sobre este asunto son Levítico 21,11; 22,3-7, y Números 19,11-21. Para un estudio sobre la naturaleza problemática del texto, véase David WEISS HALIVNI, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law,* Harvard University Press, Cambridge 1986, pp. 27-30.

21 *Misná Yadayim/Manos* 4.7. «Los saduceos decían: “Os acusamos, fariseos, que declaráis puro el chorro del líquido”. A estos decían los fariseos: “Os acusamos a vosotros, saduceos, porque declaráis puro el canal de agua procedente de un cementerio”» . En este caso, « declarar puro» significa que el líquido es intrínsecamente puro y, por tanto, no es susceptible de impureza. En su réplica, los fariseos acusan a los saduceos de incoherencia lógica en esta opinión, puesto que no aplic an el mismo principio a la situación opuesta, es decir, que el líquido de una fuente impura que entra en contacto con algo puro no hace pura la fuente impura.

22 *4QMMT,* líneas 58-61, p. 128.

23 Jacob NEUSNER, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*, Ktav, Nueva York ^{2}1979.

24 *Antigüedades* 13.296.

25 Véase *La guerra* 1.110-111; 2.162-166;*Antigüedades* 18.11-17.

26 *Antigüedades* 18.16-17.

27 Véase *La guerra* 2.162-163; *Antigüedades* 18.13-14. Es interesante señalar que Josefo describe esta creencia de forma diferente en *Antigüedades* y en *La guerra*. En esta, parece describirla como una reencarnación; en *Antigüedades,* como un nuevo tipo de vida. En ningún

caso, sin embargo, describe la recompensa de una vida buena como eterna, mientras que sí describe el castigo del malvado como eterno.

[28] Sobre este último punto, véase Hch 23,8-9. Mientras que la cuestión del libre albedrío no se plantea directamente en el Nuevo Testamento con referencia a los fariseos, textos como el de Hch 23,8-9 implican una posición semejante sobre el asunto tal como la de scribe Josefo.

[29] Probablemente, quienes eran farise os no consideraban que esta fuera su identidad principal. Saldarini, « Pharisees» , p. 302.

[30] NEUSNER, *Politics toPiety,* p. 83.

[31] KLAWANS, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, pp. 108-109. En estas páginas e studia Klawans las diferencias entre los *haberim* y los fariseos, pues es probable que solo algunos fariseos realizaran estos rituales con la comida.

[32] Aunque parece reflej ar la tendencia de los judíos de esta época a transformar el concepto de la santidad del templo ampliándolo a sus reuniones (para el estudio, la oración, la observancia del sábado, etc.), en las que se experimenta la presencia de la santidad.

[33] Puesto que el diezmo implicaba reservar una parte de la producción agrícola antes de que pudiera consumirse, a los fariseos les preocupaba comprobar que lo que comían había sido debidamente diezmado. Esta norma se aplicaba solam ente dentro del país, donde existían las estructuras sociales y polític as para garantizar su práctica sistemática. (El diezmo estaba relacionado con una concepción de la división de la propiedad que regía solamente en el país de Israel. A diferencia de las demás tribus, los levitas no recibieron ninguna parte del territorio. Como sacerdotes que carecían de tierra, dependían para su sustento de las ofrendas y los diezmos de las otras tribus. Véase Nm 18,8-32; Dt 8,1-8.) En la obra de Neusner *Politics to Piety,* pp. 8390, puede verse más información sobre el diezmo y la pureza y su función como leyes dietéticas para los fariseos.

8
Pablo, el (¿ex?) fariseo

Todos los estudios sobre Pablo comienzan prácticamente con la historia de su « conversión» , la experiencia del camino de Damasco en la que tuvo una visión de Cristo exaltado. Este instante de la vida de Pablo es *el* momento -el momento que transformó completamente tanto a Pablo como la historia-. En efecto, gracias a la conversión de Pablo, el Evangelio se predicó a todas las naciones. Con otras palabras, es la conversión de Pablo lo que conduce a la conversión (potencial) del mundo. No sorprende, entonces, que los estudiosos y los poetas hablen frecuentemente de ella recurriendo a los términos más sensacionales. Un libro reciente sobre el apóstol comienza de este modo: « P ablo. Dos mil años después de su nacimiento, su nombre evoca una conversión que cambió su vida y la vida de todo cristiano para siempre» [1]. Mediante este encuentro mágico y místico con Jesús resucitado, Pablo el fariseo judío y el perseguidor de la Iglesia se convirtió en Pablo el apóstol cristiano. La historia de la conversión de Pablo se ha hecho emblemática desde entonces del momento clave que es el fundam ento de toda vida cristiana.

Dada su relevancia para la tradición cristiana, la conversión de Pablo es considerada como el hecho más esencial de casi todo retrato biográfico del apóstol. Pero de no ser por el libro de los Hechos, ¿sería tan prominente este, así llamado, hecho? ¿Habrían sido capaces los lectores posteriores de las c artas de Pablo de llegar a la conclusión de que se había convertido? Aunque algunos especialistas ven referencias implícitas a la conversión en todas las partes del corpus paulino, los estudiosos más recientes, cuando se les presiona, reconocerán que Pablo no tiene mucho que decir sobre su supuesta conversión[2]. Los intérpretes presentan diferentes razones para explicar por qué Pablo no se siente obligado a reflexionar sobre este acontecimiento trascendental con más frecuencia; la razón más común que se da es que en su primer contacto con quienes llegarían a ser creyentes, Pablo les habría hablado extensamente de su experiencia, por lo que no necesitaba repetirla con detalle; podría simplemente darse por supuesto. En todo caso, la inm ensa mayoría de los comentaristas dan por sentado que su conversión es el fundamento experiencial sobre el que se cimienta toda su

enseñanza . La conversión de Pablo es para la investigación paulina lo que el *big bang* es para la física: la cosa en sí misma es un enigma, pero de alguna manera c onstituy e supuestamente la explicación de todo lo demás.

En los últimos años, algunos especialistas han cuestionado esta idea. Krister Stendahl justifica de manera convincente que Pablo experimentó una llamada profética, no una conversión[3]. La descripción que hace Pablo de su encuentro con Jesús resucitado en Gálatas 1 recuerda a la que hacen ciertos profetas hebre os en el momento de ser llam ados por Dios. La primera « palabra del Señor» que llega a Jeremías dice lo siguiente: « Antes de formarte yo en el vientre, ya te conocía; antes de que salieras de las entrañas maternas, te consagré profeta y te destiné a las naciones» (Jr 1,4-5). Compárese con Gálatas 1,15-16: «Pero Dios, que me había elegido mientras estaba en el seno de mi madre y me llamó por su gracia, consideró adecuado revelar a su Hijo en mí, para que así pudiera proclamarlo entre las naciones» [4]. Tanto Jeremías como Pablo comparten la idea de ser elegidos especialmente -elegidos incluso antes de nacer- para hablar en nombre de Dios. Stendahl sostiene que aquellos pasaj es en los que Pablo habla de la experiencia normalmente denominada « conversión» tratan realmente de la llamada de Pablo a una nueva vocación, a saber, la de ser apóstol de los paganos.

En su libro de 1990 *Paul the Convert [Pablo, el converso]*, Alan Segal sostiene que podría llam arse adecuadamente a Pablo un converso, pero no porque se convirtiera del j udaísm o al cristianism o, como tradicionalmente se ha dado por supuesto, sino porque su encuentro místico le hizo dejar de ser fariseo para creer en Jesús. Podría, tal vez, compararse con lo que actualmente podría ocurrirle a un católico que ha recibido su educación en un colegio de j esuitas, que tomó en serio y que le llevó a pensar en hacerse sacerdote, pero que posteriormente experimentó alguna clase de transformación mística (que describiría como « nacer de nuevo») que le llevó a convertirse en un miembro destac ado de una iglesia carismática pentecostal.

En suma, aun cuando los especialistas han cuestionado la comprensión tradicional del encuentro de Pablo con Jesús resucitado, la mayoría de los intérpretes especialistas, como también quienes no lo son, siguen percibiendo ese momento como una conversión religiosa. Yo pienso que el vocabulario de la conversión con respecto a Pablo es confuso y erróneo, precisamente porque de forma inevitable parece implicar que Pablo se

convirtió del j udaísm o al cristianism o (a pesar de Segal y de otros autores que han intentado actualizar el modelo de la conversión) o que se convirtió de una mala forma de religión a una buena. En mi opinión, el término « vocación» , usado por Stendhal, capta mej or la experiencia del camino de Damasco, especialmente tal como la describe Pablo mismo[5], pero hay que explicar también el modo en que Pablo habla a veces del abandono de su vida pasada.

Si bien encontramos en sus cartas algunas claves para entender cómo comprendía Pablo su experiencia religiosa, hay solamente dos textos en los que proporciona una reflexión sustancial de su identidad religiosa: Gálatas 1,11-17 y Filipenses 3,2-9. En ambos textos, Pablo contrapone su vida anterior y posterior. No sorprende, por c onsiguiente , que los dos textos sean fundam entales para c onstruir la imagen de Pablo el converso, aunque solo Gálatas 1,11-17 incluye la descripción del encuentro con Jesús resucitado en el camino de Damasco. Sin embargo, este mismo pasaje de Gálatas constituye el fundamento para quienes son más partidarios de la vocación que de la conversión.

« Quiero que sepáis, hermanos y herm anas, que el Evangelio que proclamo no es un evangelio según el conocimiento humano. Pues yo no lo recibí de un ser hum ano, ni se me enseñó, sino que me llegó mediante una revelación de Jesucristo. Ya conocéis mi vida previa en el j udaísm o, con qué fiereza perseguía a la Iglesia de Dios e intentaba destruirla, y cómo progresaba en judaísmo más que muchos de mi edad entre mi pueblo, porque era especialmente acérrimo de mis tradiciones ancestrales. Pero cuando Dios, que me eligió en el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, consideró adecuado revelar a su Hij o en mí, para que así pudiera proclamarlo entre las naciones, no consulté inmediatamente con carne y sangre, ni subí a Jerusalén a quienes eran apóstoles antes que yo, sino que me marché a Arabia y más tarde regresé a Damasco» (Gál 1,11-17).

Las traducciones habituales en nuestras lenguas modernas vierten por lo general la frase griega que yo he traducido como « vida previa en el j udaísmo» por « vida pasada en el judaísmo» [6]. Las dos son formas aceptables de traducir el texto griego. La diferencia entre ellas puede parecer demasiado sutil como para suscitar demasiada atención entre los hablantes de español, pero el adjetivo « pasada» en este contexto revela una predisposición a considerar que Pablo abandonó su identidad j udía tras la revelación de Cristo. La frase « vida pasada en el judaísmo» suena como si

el judaísmo fuera algo con lo que Pablo ha dejado de identificarse, mientras que la frase « vida previa en el judaísmo» es ambigua. « Previa» podría implicar que Pablo ha dejado atrás el judaísmo como una consecuencia de la revelación, o podría simplemente expresar que Pablo se refiere a una época anterior de su vida de judío antes de que creyera en Jesús. La primera interpretación concuerda con la comprensión tradicional de este pasaj e como relato de la conversión de Pablo, mientras que la segunda interpretación reflej a la lectura de este pasaje como relato de la llamada que Dios hace a Pablo para que se convirtiera en apóstol de los paganos. La primera subray a la discontinuidad en la experiencia de Pablo entre el antes y el después de Jesús, mientras que la segunda acentúa la continuidad.

Pablo resalta en Gálatas esencialmente dos cosas que caracterizan su « vida previa en el judaísmo» : la persecución de la Iglesia y la formación avanzada en j udaísm o. Aunque su vocabulario es un tanto diferente, Pablo subraya esas dos mismas cosas en Filipenses 3,2-9. La yuxtaposición de ambas cosas refuerza la idea de que la devoción de Pablo por el judaísmo fue la causa de que persiguiera a los que creían en Jesús. Dicho de otro modo, ser un judío celoso exige que se manifieste también hostilidad al cristianismo. Se da por descontado que judaísmo y cristianismo están diametralmente opuestos. Este supuesto conduce luego de forma inevitable a percibir la experiencia de Cristo resucitado que tiene Pablo como una conversión religiosa. Como el j udaísmo y el cristianismo son opciones religiosas que se excluyen entre sí, el hecho de que Pablo acepte a Cristo significa un rechazo concomitante del judaísmo.

Son muchos los supue stos anacrónicos que se hacen cuando se lee el texto de Pablo de este modo; el más relevante de todos es que existe algo llamado « cristianismo» , al que Pablo tuvo la opción de convertirse. Sin embargo, en este punto de la historia el cristianismo no existe aún como una religión independiente y distinta[7]. Se ha repetido tanto que el cristianismo comienza como una secta del judaísmo que es ya prácticamente un truismo. Sin embargo, son pocos los que realmente han asumido las implicaciones históricas de esta afirmación. Si el cristianismo comenzó como una secta del j udaísmo, entonces tenemos que imaginarlo como una forma de judaísmo en el período inicial. (En qué momento de la historia llegó a c onstituirse en una religión independiente y distinta es un enigma histórico que actualmente ocupa a los estudiosos de la antigüedad. Pero no conozco a ningún especialista contemporáneo que afirme que el cristianismo no era

una secta del judaísmo en tiempos de Pablo.) Después de todo, Pablo formaba parte de la primera generación de creyentes, puesto que era contemporáneo de Pedro, Santiago y los otros que eran « apóstoles antes que él» . Además, como explicaremos a continuación, mientras que Pablo usa aquí la expresión « vida previa en el judaísmo» , él habla normalmente de su identidad judía usando el tiempo presente.

En lugar de ver el compromiso y el avance de Pablo con el judaísmo como la causa o el corolario necesario de la persecución de la Iglesia, en el contexto de Gálatas podemos encontrar una mejor explicación de la razón por la que Pablo menciona conjuntamente estas dos cosas. En este primer capítulo de Gálatas, Pablo defiende la validez de su misión y mensaje, que siente que había sido amenazado. Uno de los modos en que defiende lo que ha predicado a los gálatas es subrayando que su predicación procede de una fuente divina, no de una humana. Menciona los estudios realizados en j udaísmo conjuntamente con su persecución de la Iglesia para demostrar que, independientemente de lo que aprendiera de sus maestros en aquellos momentos, no pudo posiblemente aprender nada sobre Jesús, porque estaba persiguiendo entonces a los que creían en él. Además, no pudo haberlo aprendido de los otros apóstoles, porque no subió a Jerusalén hasta mucho tiempo después, e incluso entonces no se hizo visible a las comunidades creyentes de Judea; solam ente visitó a Pedro y Santiago. Así pues, aunque Pablo habla de su reputación como hombre instruido (« cómo progre saba en judaísmo más que muchos de mi edad...»), el acento retórico del pasaje recae en que no había tenido ningunos maestros humanos que le enseñaran el Evangelio, sino que lo recibió por revelación divina[8]. La referencia que hace Pablo a su experiencia de una revelación divina es importante no porque se tratara de una conversión, sino porque de este modo recuerda a sus fieles gálatas su autoridad apostólica.

Al igual que Gálatas 1,11-17, Filipenses 3,2-9 es un pasaje muy debatido por los intérpretes que intentan desentrañar la transformación de Pablo, que de ser un ferviente fariseo se hace un cristiano fervoroso. Coincide con Gálatas 1 en la mención de la persecución de la Iglesia y en la instrucción avanzada en judaísmo, aunque Filipenses es más específica que Gálatas sobre ciertos aspectos del trasfondo judío de Pablo:

« ¡Ojo con esos perros! ¡Ojo con esos que hacen mal! Tened cuidado con esos que se cortan erróneamente en la carne. ¡Nosotros somos los auténticos circuncidados! ¡Nosotros los que ofrecemos un culto nacido del

Espíritu divino! ¡Nosotros los que estamos orgullosos en Cristo Jesús y no hemos puesto en la carne nuestra confianza! Y eso que yo tengo buenas razones, muchas más que cualquier otro, para poner mi c onfianza en la carne: fui circuncidado a los ochos días de nacer, soy de raza israelita, de la tribu de Benj amín, hebreo de pies a cabeza. En lo que atañe a mi actitud ante la Torá, fui fariseo; apasionado perseguidor de la Iglesia y del todo irreprochable en lo que se refiere al recto cumplimiento de la Torá. Pero lo que constituía para mí un timbre de gloria, lo juzgué deleznable por amor a Cristo. Más aún, sigo pensando que todo es deleznable en comparación con lo sublime que es conocer a Cristo Jesús, mi Señor. Por él renuncié a todo, y todo lo estimo basura con tal de ganar a Cristo. Quiero vivir unido a él, no por la rectitud que viene del cumplimiento de la Torá, sino por la que nace de haber creído en Cristo, es decir, la que Dios nos concede por razón de la fe» .

En los vv. 5-6, Pablo usa varios términos para subrayar enfáticamente su identidad j udía: circuncidado al octavo día (tal como prescribe Génesis 17), israelita, hebreo y fariseo -de particular importancia esto último, pues es la única vez que Pablo se lo aplica a sí mismo-. Al igual que en Gálatas, menciona el hecho de haber perseguido a la Iglesia, que, unido a sus credenciales judías, plantea la cuestión de si Pablo entiende su anterior identidad judía como algo que excluye toda forma de compromiso con Cristo y con la Iglesia. Para cualquier lector actual, la vinculación de la persecución de la Iglesia con las credenciales j udías con las que Pablo se describe a sí mismo, insinúa que la identidad judía y la identidad cristiana se excluyen recíprocamente. No se puede estar comprometido con Cristo y ser fariseo al mismo tiempo.

Sin embargo, esta interpretación se debe más a los presupuestos modernos que a lo que dice Pablo. Es verdad que tanto en Gálatas como en Filipenses Pablo incrusta la persecución de la Iglesia en la descripción de su identidad judía. Es razonable que los lectores supongan que Pablo se avergonzaría de la persecución a partir del momento en que se hace creyente en Jesús. Sin embargo, el error que cometen es suponer a continuación que Pablo también se avergonzaría de las demás actividades que señala conjuntamente con la persecución. La vida de Pablo antes de conocer a Cristo es una vida total e irremediablemente marcada por el pecado; *ergo* el compromiso de Pablo con el judaísmo y las prácticas judías, que forma la gran parte de su vida anterior, está, según parece,

inherentemente vinculada a una vida pecaminosa pasada de la que se avergüenza el apóstol. La formación en las tradiciones de sus antepasados, la circuncisión y su pertenencia a los fariseos se asocian con la carne y el pecado, y, por eso, Pablo se avergüenza de estas cualidades que caracterizan su vida anterior. La vida de Pablo tras conocer a Cristo está marcada por las actividades religiosas que traen la redención; es una vida vivida en Cristo, una vida caracterizada por el tipo correcto de celo religioso, una vida, por consiguiente, de la que uno puede sentirse orgulloso con toda razón. La vida de Pablo se resume en dos etapas totalmente discontinuas: antes de Cristo y después de Cristo. Esta imagen bifurcada de la vida de Pablo es simplemente otro modo de describir la imagen dominante del apóstol como Pablo el converso (véase capítulo 3).

En cambio, si ponemos entre paréntesis la imagen tradicional del Pablo converso y los supuestos que la acompañan instintivamente, es posible leer estos textos como prueba tanto a favor de la continuidad como de la discontinuidad en la concepción que Pablo tiene de sí mismo. En efecto, nótese el uso del tiempo presente que hace Pablo: « *Nosotros somos* los auténticos circuncidados» . El contexto de este pasaje de Filipenses es similar al que dio origen a su Carta a los Gálatas: parece que Pablo tiene rivales que se j actan de pose er ciertas credenciales que supuestamente les otorgan el estatus de maestros o de dirigentes de la comunidad -unas credenciales relativas a su procedencia y formación judía-. Pablo afirma que también él posee estas credenciales; que él puede afirmar también un estatus privilegiado basado en su ascendencia j udía, en su devoción a la tradición j udía y en su conocimiento de la Torá. Con la posible excepción del término « fariseo» , todos los demás que hallam os en el pasaje de Filipenses parecen ser descripciones que caracterizan a Pablo en el momento en que escribe esta carta; no son *meramente* caracterizaciones de su vida *anterior*.

Muy al contrario, los diversos términos judíos con que se describe están casi siempre en tiempo presente. Utiliza los mismos términos que usa en Filipenses en otras cartas; por ejemplo, Romanos 11,1: « También yo soy israelita, descendiente de Abrahán y originario de la tribu de Benj amín» , y 2 Corintios 11,22: « ¿Que son hebreos? También yo. ¿Que son israelitas? También yo. ¿Que son descendientes de Abrahán? También yo» . Como en el caso de Filipenses y Gálatas, lo que más provoca a Pablo a enunciar su identidad j udía mediante estos diversos indicadores identitarios es la

necesidad de reafirmar su autoridad sobre otros dirigentes que o bien le retan directamente o bien gozan de estima por sus credenciales judías. Pablo quiere mostrar que posee las mismas credenciales que ellos. En cualquier caso, él *es* hebreo; él *es* israelita; él *es* descendiente de Abrahán -aspectos todos ellos tan ciertos de Pablo tanto antes como después de encontrarse con Jesús-. Significativamente, poco después de haber descrito en Gálatas 1 la revelación de Cristo cerca de Damasco, Pablo recuerda directamente a los gálatas paganos que él es judío: « Nosotros somos judíos por naturaleza y no pecadores paganos» (Gál 2,15)[9].

Incluso el término « fariseo» no se usa en realidad como una descripción de un yo anterior: « En lo que atañe a mi actitud ante la Torá, fui fariseo» , dice en Filipenses 3. Pablo usa este término para afirmar que es un intérprete experto en la Torá por haber estudiado con los farise os, y, en este sentido, la categoría « fariseo» forma parte de la descripción que hace el apóstol de su identidad actual. Como ya vimos en el capítulo anterior, los farise os eran famosos por varios aspe ctos, pero uno de los más importantes era su dedicación al estudio de la Torá; se les consideraba los intérpretes virtuosos de la Torá. Afirmar que uno había pasado un tiempo en compañía de los fariseos es el equivalente judío antiguo de presumir de haber estudiado en las universidades de mayor prestigio de Estados Unidos.

Además de presumir de su ascendencia judía, los rivale s de Pablo afirmaban que eran expertos en la Torá, lo que debe de haber impresionado a los miembros de la comunidad paulina de Filipos, y él quería recordarles que, cualquiera que fuera el nivel de competencia exegética que tuvieran los *otros maestros,* probablemente no poseían el nivel de especialización que *Pablo* sí tenía. Puesto que es en Filipenses donde Pablo usa por única vez este término para referirse a sí mismo en sus cartas, no es probable que siguiera considerándose un fariseo, en el modo en que, por ejemplo, se considera un israelita o un descendiente de Abrahán, pero sí sigue representando una parte constitutiva de su identidad. En contra de la tradicional interpretación cristiana, Pablo no usa el término « fariseo» en Filipenses para expresar una identidad religiosa contrapuesta a la caracterizada por el « estar en Cristo» [10].

Siguiendo con la analogía de las prestigiosas universidades de Estados Unidos, una persona que se haya licenciado en Harvard puede seguir considerándose un « harvardiano» , pero tal designación en este caso no

significa que siga siendo en la actualidad un estudiante de esa universidad. Más bien, designa que uno ha estudiado en esa universidad y, tal vez, que se siente particularmente moldeado por ella. Con otras palabras, el uso del término « harvardiano» para evocar una asociación con Harvard, incluso si se trata de una asociación previa, puede c ontinuar siendo un modo adecuado para describir algún aspecto de la propia identidad. Al usar el término « fariseo» , Pablo está diciendo que ha estudiado la Torá con los mejores y más brillantes maestros.

Las cualidades o los méritos de ser un circunciso, un descendiente de Abrahán y un fariseo son aún una parte fundamental de la identidad de P ablo, como también lo son, evidentemente, de los maestros rivale s, que periódicamente provocaron que Pablo recurriera a ellos como un recordatorio para sus destinatarios. La frecuencia con la que Pablo se ve compitiendo con otros dirigentes y maestros que circulan entre las comunidades que creen en Cristo, indica que la identidad judía conlleva en sí misma un cierto *caché.* El hecho de que tanto Pablo como sus rivales compartan la apelación a una ascendencia judía y a un nivel avanzado de conocimiento de la Torá es, en efecto, un sello de distinción reconocido al menos en algunas de las primitivas comunidades de los seguidores de Jesús.

Es importante advertir que la fuerza retórica de la argumentación de Pablo en Filipenses 3, depende del reconocimiento de que los identificadores que el apóstol usa sean sellos de distinción, no de vergüenza. Si Pablo es sincero -y no veo razón alguna para pensar que no lo sea- cuando dice que considera una pérdida todos sus privilegios y credenciales como judío, entonces debe tratarse de aspectos que la gente cuenta normalmente como algo valioso. Si Pablo considerase su vida pasada como una vida de pecado y de degradación, entonces no llam aría pérdida a esa vida que ha dejado; al contrario, el abandono de este tipo de vida c ontaría como una ganancia. Afirmar que posee un estatus de distinción por ser un israelita y un descendiente de Abrahán, y por haber logrado una capacitación farisea con respecto a la Torá, es afirmar algo que tiene valor. No es algo de lo que avergonzarse, sino de lo que sentirse muy orgulloso. Son símbolos de un estatus nada superficial, sino que se trata de un tipo de cosas debidamente reconocidas como buenas, deseables y honorable s, al menos para los j udíos. Son ese tipo de cosas de las que la gente presume, no de las que avergüenzan. Expresando el asunto de forma extremadamente simple, diríam os que Pablo no afirma que haya

abandonado algo malo y vergonzoso por Jesús. Al contrario, ha dej ado algo bueno y honorable . Lo que Pablo afirma en Filipenses 3 es que ya no valora estas reivindicaciones de estatus, porque palidecen al compararse con ser un seguidor de Jesús.

El punto de vista de Pablo en Filipenses no es demasiado complicado o sutil: a nadie debe impresionarle que se reivindiquen privilegios y estatus especiales, sobre todo cuando estas reivindicaciones permiten a la gente ej ercer formas particulares de influencia en la sociedad. Aunque Pablo solo especifica normalmente los criterios j udíos de e status, su argumentación se aplica a los símbolos que expresan el e status humano en general. Según mi hipótesis de trabajo, ni Pablo ni la inmensa mayoría de sus rivale s tuvieron j amás ningún tipo de e status que fuera reconocido por los romanos -al menos por los romanos que no sentían aprecio por los j udíos ni por el j udaísmo-. Puesto que la comunidad de origen de Pablo era judía, y puesto que la mayoría de los otros maestros seguidores de Cristo de este período primitivo eran también de origen j udío, y además veneraban a un personaj e que era también israelita, el principal campo de referencia para determinar el estatus era judío. De ahí que Pablo use exclusivamente en la práctica las categorías de estatus judío para describirse a sí mismo: circuncisión, estirpe hebrea, moralmente « intachable» y versado en las Escrituras. Casi con toda seguridad, nunca tuvo ningún tipo de estatus que fuera reconocido por las comunidades no j udías. A pesar de que Pablo afirma que era ciudadano romano en Hechos, no hay indicación alguna en sus escritos de que hubiera tenido honores o privilegios rom anos. En su intento por reconciliar Hechos con las cartas, algunos especialistas sostienen que el silencio que sobre el asunto guarda Pablo en sus cartas no signific a que no fuera ciudadano rom ano. Con toda razón, estos especialistas advierten que mi tesis de que Pablo no era ciudadano romano constituye un argumento *ex silentio,* y en cuanto tal no está bien fundamentado. No cabe la menor duda de que este tipo de argumentos *ex silentio* deben usarse con gran cuidado. Pero dado que Pablo habla con tanta frecuencia de su pasado, de los logros, las credenciales y las posiciones de estatus que había conseguido, cabría esperarse ciertamente que, de haber obtenido el estatus de ciudadano romano, habría hecho referencia a él, y se habría referido a él precisamente en un contexto como el de Filipenses 3 y otros pasajes similares, donde el apóstol tenía que defenderse de las críticas a su autoridad y a su estatus que le hacían otros. La posesión de la ciudadanía romana solam ente reforzaría la perspectiva de

Pablo con más intensidad, a saber, que todos esos honores « carnales» son basura comparados con el honor del conocimiento de Cristo.

En resumen, si bien existen elementos de discontinuidad entre el pasado y el presente de Pablo, la comprensión que él tiene de sí mismo como judío no es uno de ellos. Las interpretaciones superficiales y descontextualizadas de las cartas de Pablo han descuidado tener suficientemente en cuenta la retórica c argada de polémica de los pasajes de Gálatas y Filipenses[1 1]. En ambos textos, Pablo discute sobre el estatus y la autoridad con maestros rivales a quienes percibe como amenaza a su autoridad y que cree que han atacado o al menos han intentado menguar su estatus de maestro y predicador. En ninguno de los dos casos reflej a la reacción de Pablo vergüenza alguna por su identidad judía en general o por sus elevados logros en el aprendizaj e del judaísmo. En Gálatas 1, la referencia a su avanzada formación judía es meramente el contrapunto para contrastar los medios mediante los que adquirió su conocimiento: aprendió la Torá y las tradiciones ancestrales a través de maestros hum anos, pero el conocimiento de Cristo le llegó a través de una revelación de Dios, sin mediación de maestros humanos.

Filipenses 3 no narra la experiencia de la revelación, pero suministra una descripción ampliada de la formación de Pablo como miembro de la erudita élite judía de su tiempo. Al igual que en Gálatas 3, la descripción que hace Pablo de sus credenciales judías en Filipenses 3 no refleja ninguna vergüenza o deshonra por su parte. Pablo desea demostrar que, aunque puede reivindicar la posesión de un estatus elevado en el conocimiento del judaísmo como sus rivales, estas reivindicaciones son, en última instancia, de poco valor. No son nada más que engreimiento y vanagloria. Además, la retórica de Filipenses 3 está concebida para hacer que los rivales de Pablo se sientan avergonzados no por ser judíos, sino por pavonearse de su estatus judío. Pablo nunca negó su identidad j udía (probablemente, tampoco los maestros rivales). No hay prueba alguna de que la identidad judía de Pablo mermara o perdiera integridad alguna tras su encuentro con Jesús re sucitado.

Es cierto que encontramos expresiones en las que Pablo contrasta su vida anterior y posterior. Al encontrarse con Jesús resucitado, Pablo tuvo una experiencia que le cambió la vida. En modo alguno digo que este acontecimiento no fuera fundamental en la vida de P ablo. Al contrario, es el acontecimiento más relevante de su vida, el punto de inflexión que lo

convirtió en el apóstol de los paganos y en el segundo hombre más importante de la historia cristiana. Pero reconocer que la experiencia de Pablo en el camino de Damasco le cambió la vida no significa que se convirtió de una religión a otra, como a menudo se sigue percibiendo actualmente. Además, desde un punto de vista histórico, llamar conversión al encuentro de Pablo con Jesús tiene poco valor para interpretar lo que aconteci[ó12].

El encuentro místico del apóstol con Jesús resucitado no puede usarse como la clave para entender a Pablo, por dos razones. La primera, porque fue precisamente una experiencia religiosa personal de una naturaleza extraordinaria y no puede describirse mediante la explicación racional según los cánones de la historiografía. Fue un momento místico único en la vida del apóstol, y la experiencia mística de Pablo debe permanecer como algo simplemente misterioso para los demás. Quiero dej ar claro que no soy una escéptica que niega la posibilidad de este tipo de experiencias religiosas, y, por consiguiente, no pretendo cuestionar la autenticidad de la experiencia de Pablo. Obviamente, experimentó algo que le llevó a convertirse en apóstol de los paganos, pero no podemos usar esa experiencia en sí misma como clave de comprensión, porque la naturaleza de la experiencia religiosa personal es esencialmente incognoscible, sobre todo al suceder en un pasado lejano. Según mi parecer, esta experiencia no es, por consiguiente, un objeto apropiado para la investigación histórica. Lo que sí es pertinente para la investigación, y lo que más me interesa en este estudio, son las consecuencias de lo que ocurrió o de lo que Pablo creyó que aconteció.

En segundo lugar, Pablo apenas hace referencia a su, así llamada, conversión en sus cartas. Dicho de otro modo, Pablo mismo no tiende a apelar a la experiencia del camino de Damasco para explicar lo que significa creer en Jesús. En todo el corpus de las epístolas no disputadas solo la menciona de forma relevante en dos ocasiones: en Gálatas 1 y Filipense s 3[13]. En esos casos, como ya vimos, Pablo apela a la experiencia del camino de Damasco con la finalidad de defender su credibilidad como apóstol. Su postura retórica en ambos textos es defensiva; su autoridad apostólica ha sido soc avada o al menos él entiende que está amenazada. En cualquier caso, fuera de estos dos textos, un atento lector de las cartas de Pablo se ve en apuros para encontrar unas referencias a la supuesta conversión del apóstol. De hecho, nunca se aplica el vocabulario de la «

conversión» . Nunca habla de sí mismo como « prosélito de Cristo» y nunca se refiere a su fe en Jesús como una forma de *metánoia,* que literalm ente significa « arrepentimiento» , un término común para referirse a alguien que ha cambiado de una anterior vida degenerada a una nueva reformada.

Es verdad que hay muchos intérpretes que ven la experiencia de la conversión de Pablo reflejada por todas partes en sus c artas, porque la imagen del converso ha sido la lente mediante la que se han leído sus escritos14. Por ejemplo, Romanos 7,7-13 ha sido considerado como la prueba más importante de la supuesta conversión del apóstol, aunque la mayor parte de los intérpretes antes de Agustín y muchos en la actualidad no creen que Pablo hable autobiográficamente en este pasaje. (Estudiaré más detalladamente Romanos 7 en el capítulo 13.) Pero si desechamos esa imagen del converso -o al menos intentamos ponerla entre paréntesis por ahora-, entonces llega a ser difícil encontrar muchos casos en los que Pablo se refiera a ella, y casi imposible hallar textos que realmente indiquen la dependencia teológica de Pablo de este acontecimiento supuestamente fundacional.

Sin lugar a dudas, los pasajes estudiados de Gálatas y Filipenses son ej emplos auténtic os del modo en que habla Pablo autobiográficamente de su experiencia religiosa. Además, no puede negarse el vocabulario que sobre la discontinuidad está presente en ellos; Pablo c ontrapone claramente las fases anterior y posterior de su vida. Además de la obvia transición de ser hostil con Jesús para convertirse en su seguidor, la diferencia mayor entre el Pablo anterior y posterior es que pasó de ser un perseguidor de la « Iglesia de Dios» a ser una víctima de la persecución. De hecho, es esta cuestión de la persecución la que necesita más explicación si tenemos que desacreditar la idea de la conversión.

¿Por qué Pablo el fariseo perseguía a la Iglesia en primer lugar? ¿Qué había de ofensivo en ella? ¿Qué resultaba tan problemático entre los j udíos y los paganos temerosos de Dios que creían en Jesús? ¿Por qué los fariseos o los jefes de la sinagoga sintieron que era necesario castigar a esta gente? El supuesto de partida habitual es que al igual que los j udíos simplemente fueron hostiles con Jesús, actuaron de igual modo con sus seguidores. Así como los dirigente s j udíos tuvieron que deshacerse de Jesús, así también se esforzaron por erradicar a sus seguidores. Este punto de vista no solo pasa por alto la necesidad de explicar la razón real de la hostilidad, sino que refleja muchos presupuestos más profundos, como que el cristianismo

existía en el siglo I, que ser cristiano se definía por creer en Jesús y que el judaísmo y el cristianismo eran religiones diametralmente opuestas entre sí. Con estas hipóte sis de trabajo, no parece necesario explicar que Pablo persiguiera a los seguidores de Jesús mientras era un fariseo activo. Ahora bien, resulta que la fe en Jesús como el Mesías o como otro mensajero divino o salvador es una idea propiamente judía. Si los dirigente s judíos no persiguieron a Aquiba ni a otros judíos cuando proclamaron Mesías a Bar Kochba un siglo después, ¿por qué iban a perseguir a quienes decían que Jesús era el Mesías? Probablemente, a los dirigente s judíos no les gustaba la idea, pero hay un enorme trecho entre discrepar de una idea o rechazarla y la hostilidad y la persecución.

Los especialistas actuales que admiten que la explicación tradicional no aclara realmente la persecución judía de la Iglesia primitiva han intentado ofrecer unos argum entos más plausibles. En su mayor parte, mencionan algún aspecto esencial de la fe o de la praxis cristiana primitiva que transgrediría el umbral de tolerancia de la corriente dominante del judaísmo. Así, por ej emplo, se dice que la idea de un Mesías crucificado sería considerada sumamente ofensiva. El texto que se aduce como prueba es Gálatas 3,13, que es en sí mismo una cita de Deuteronomio 21,23: « Maldito sea todo el que pende de un madero» . Según esta concepción, la crucifixión no era solam ente una muerte vergonzosa, sino una muerte maldecida por Dios15. Así pues, proclamar un Mesías crucificado habría sido totalmente escandaloso y ofensivo.

El problema que encontramos en esta explicación es que no existía tal creencia en el judaísmo antiguo[16]. El pasaje del Deuteronomio se refiere a una persona que ha sido ej ecutada por un delito sancionado con la pena de muerte; la razón de la maldición es el delito, no el modo de ej ecución. En todo caso, el colgamiento de un árbol del Deuteronomio no se refiere a la ej ecución en sí misma, sino a lo que se hace con el cuerpo después de la ej ecución del condenado -se exhibía como advertencia para los dem ás-. Dado el horror de la crucifixión, es probable que los judíos de tiempos de Pablo la describieran como una maldición, pero para expresar que la persona que la sufría era una víctima, no un m alvado, y por lo general los j udíos no sentían menosprecio por las víctimas crucificadas, sino simpatía[17]. Por otra parte, en el caso de que se considerase merecido un caso de crucifixión, entonces, como el Deuteronomio, la maldición se referiría a la condenación de una persona como criminal, que así era maldecida por Dios

a causa de su acción delictiva . En suma, no es plausible que las autoridades judías se hubieran sentido tan sumamente ofendidas por la idea un Jesús crucificado que se habrían puesto a perseguir a sus adeptos. Parece probable que encontraran extraña la idea de un Mesías crucificado, pero no hay razón para pensar que castigarían a quienes la ac eptaban simplemente porque era extraña.

La nueva perspectiva ha suscitado otra explicación que se ha popularizado recientemente entre los especialistas. Según esta explicación, había diferentes grupos de judíos que rivalizaban para convertir a los paganos y las contradictorias ideas que tenían sobre cómo integrar a estos en Israel conduj eron a la hostilidad. Los detalles de esta explicación varían de unos espe cialistas a otros, pero el punto esencial se encuentra en la actitud de Pablo con respecto a los paganos: los paganos constituyen el ej e en torno al que Pablo pasa de ser perseguidor a ser perseguido. Incluso antes de su encuentro con Cristo, según esta tesis, Pablo era un misionero judío - concretamente, del judaísmo fariseo- y, en coherencia con el punto de vista fariseo, sostenía que los paganos varones tenían primero que circuncidarse si querían ser miembros de pleno derecho de Israel, y que, como prosélitos, debían entender que estaban obligados a cumplir la Torá como todo judío. En suma, Pablo y otros fariseos se oponían al modo en que algunos miembros del movimiento de Jesús hacían conversos judíos, y por eso los perseguían18.

Quienes defienden esta explicación sostienen que lo que estaba en cuestión aquí, sin embargo, era mucho más que una mera infracción de la Torá; la situación habría provocado una crisis sociológica. Pues si los seguidores judíos de Jesús estaban haciendo conversos de un modo que se desviaba considerablemente de la norma, corrían el riesgo de desdibuj ar la frontera entre j udíos y paganos. La integridad de Israel estaría en juego. Con otras palabras, la misma identidad judía estaba siendo amenazada, lo cual c onstituiría algo gravemente peligroso que j ustificaría la persecución judía del movimiento de Jesús, explicándose así la razón por la que Pablo perseguía a la Iglesia y por la que luego fue perseguido él.

Aunque esta explicación tiene sus méritos, la idea de que los judíos, incluidos los fariseos, se habrían opuesto radicalmente a la admisión de los paganos sin exigirles la circuncisión tiene sus dificultades. Como ya vimos anteriormente, los judíos de la antigüedad no eran tan exclusivistas como se ha pensado. Aunque sí había unos pocos grupos que lo eran (como la

comunidad que vivía en el mar Muerto), los j udíos no eran más exclusivistas que otros grupos étnicos, y tal vez incluso m enos, dada la prueba que tenemos de la participación de los paganos en las sinagogas y el interés que mostraban por la praxis j udía.

Yo pienso que la razón de la persecución es mucho más simple: Jesús había sido ejecutado como un criminal por Roma porque fue percibido como una am enaza política. Había incitado a multitudes con su predicación del Reino de Dios; criticó el centro de poder del templo, que era leal a Roma y mediante el cual se sostenía el poder c olonial del Imperio; y, en general, parece haber sido un habitual perturbador de la paz. Sin duda, quienes prosiguieron en su nombre constituían una amenaza para quienes no deseaban perturbar más a los romanos, como era el caso de la mayoría de las autoridades judías, religiosas y polític as, y de otros j udíos interesados en que se mantuviera el *statusquo*, o que al menos no querían que estallara una rebelión19. Por lo que podem os deducir de las fuentes, probablemente los fariseos se encontraban entre quienes aceptaban o al menos toleraban la dominación colonial romana[20]. Si los creyentes en Jesús persistían en llam arlo « Señor» y « Mesías» y en proclamar « el Reino» , es fácil entender que otros j udíos, que deseaban evitar la ira de Roma, quisieran eliminar a estos subversivos. Al parecer, un modo de ejercer cierto c ontrol sobre los seguidores de Jesús fue aplicarles la disciplina sinagogal; concretamente, dándoles los cuarenta azotes menos uno.

Este marco me parece el modo más históricamente plausible para explicar por qué Pablo persiguió a la Iglesia primitiva mientras era fariseo. Como varios especialistas han demostrado recientemente, cuando más tarde Pablo se dedicó a viajar proclamando que Jesús era Señor, su mensaje se hizo contrario al Imperio[21]. Así, Pablo pasó de ser perseguidor a ser perseguido porque pasó de tener una actitud complaciente hacia los rom anos a proclamar un mensaje de desafío.

En esta nueva perspectiva, Pablo es aún considerado como alguien que da un giro de 180 grados sobre algún aspecto esencial de la identidad judía -lo que una vez fue rechazado con hostilidad ahora es aceptado con amor-, solo que en lugar de ser un giro en torno a Jesús el Mesías crucificado, como sostienen los intérpretes tradicionales, los especialistas de este nuevo enfoque sostienen que su cambio de actitud gira en torno a los paganos. John Dominic Crossan y Jonathan Reed captan concisamente esta idea cuando afirman que Pablo « en efecto, *no se convirtió del judaísmo al*

cristianismo, sino de ser un adversario violento y perseguidor de la inclusión de los paganos a ser un defensor no violento y persuasivo de la inclusión de los paganos. Aquello que perseguía *por* [causa de] Dios fue exactamente aquello a lo que fue llamado *por* Dios» [22].

Yo creo que la actitud de Pablo sobre los paganos cambió tras su encuentro con Jesús re sucitado, pero no pienso que fuera necesariamente un giro de 180 grados. Es decir, no pienso que podam os hablar de la « conversión» de Pablo con respecto a los paganos, como tampoco podemos hablar de su conversión con respecto a Jesús. Más bien, creo que la función de los paganos en el pensamiento de Pablo fue evolucionando con el tiempo[23]. En efecto, es más probable que Pablo hubiera prestado ya una especial atención a la relación entre paganos y j udíos, sobre todo porque ser fariseo no exigía vivir aislado de los paganos. La idea de evolución, más bien que conversión, es no solo histórica y psicológicamente más plausible, sino que también tiene la ventaja añadida de acreditar la reflexión teológica que Pablo hace sobre su experiencia y el desarrollo concienzudo de sus ideas a través de ese proceso. Su experiencia de Jesús es un acontecimiento sumamente importante que acelera esa evolución, pero esto es completamente diferente a entender esa experiencia como una conversión.

Como fariseo, antes de encontrarse con Jesús resucitado y todo lo que ello implicaba, a Pablo le preocuparían las reglas de pureza, y ello limitaría su contacto con los paganos. Pero debemos también recordar que la mayoría de los judíos no observaban las leyes de pureza de forma estricta; después de todo, estaban destinadas principalm ente a los sacerdotes, puesto que eran los únicos re sponsable s de realizar los ritos sacrificiales y los otros rituales que caracterizan el culto a Dios. En contra de la opinión generalizada, los paganos (y por tanto las mujeres) no eran considerados intrínsecamente impuros, ni siquiera por los fariseos más estrictos. Estos no pensaban que hubiera un estado existencial denominado paganidad, poseído por todos los paganos y que los hacía permanente e irremediablemente impuros. La impureza se contrae por entrar en contacto con sustancias impuras o por estar implicado en ciertas acciones pecaminosas. La idolatría encabeza la lista de las actividades consideradas pecaminosas. Los paganos, por de finición, son personas que dan culto a otros dioses. Puesto que cualquier pagano puede haber participado en un momento determinado en un acto idolátrico (un sacrificio, una oración, un juramento: acciones idolátricas todas si se invoca a otro dios), son potencialmente impuros, y el

contacto con ellos puede hacer impuro a un judío. Por c onsiguiente , los judíos evitan a los paganos por su deseo de rehuir de todo lo que apoye o pueda apoyar la idolatría, para que no parezca haber cometido algo que favoreciera el culto a otro dios. Sin embargo, quien estuviera seguro de que un pagano no estaba involucrado en ninguna actividad idolátrica, era probablemente libre de relacionarse con él o con ella. Puesto que los paganos que forman parte de las iglesias de Pablo han renunciado ya a la idolatría, no hay razón para que le preocupara entrar en contacto con ellos, *¡aún cuando continuara siendo un fariseo!*

En todo caso, los fariseos se interesaban por muchas más cosas que las normas de pureza. Especulaban sobre el mundo venidero y se dedicaban al estudio serio de la Torá.

Todas estas cosas, a saber, la pureza y cómo regular el contacto con los demás, que en su mayoría serían ritualmente impuros, la especulación sobre el fin del tiempo y la Torá, no solo preocuparían al típico fariseo, sino que siguen ocupando a Pablo tras su encuentro con Jesús. Sin lugar a dudas, Pablo no es un típico fariseo tras encontrarse con Jesús; cambia su mentalidad sobre cuestiones importantes, como la relevancia de Jesús y, en consecuencia, su concepción del tiempo de la historia. Las experiencias que tiene alteran la constelación de su universo teológico, pero el universo en sí mismo se mantiene intacto. Ahora bien, si la gente cuenta con la conversión como el acontecimiento más fundamental en la vida de Pablo, entonces sacan al apóstol del propio ámbito que puede hacer inteligible al apóstol en su contexto histórico.

Al haber sido formado como fariseo, Pablo era un pensador profundo. Su extraordinaria capacidad para la reflexión teológica es evidente para quien haya estudiado sus cartas. En efecto, Pablo une frecuentemente en sus cartas el razonamiento teológico, ético y social que subyace en sus enseñanzas, en parte porque los miembros de sus iglesias le escriben planteándole algunas cuestiones y a veces también cuestionándole lo que les había enseñado. Así pues, la inmensa mayoría del m aterial que encontramos en sus cartas es expresión de la justificación que hace Pablo de sus afirmaciones y su comportamiento como apóstol. Aunque algunas afirmaciones pueden parecer complicadas o incomprensibles para los lectores modernos, la inmensa mayoría de cuanto escribe está formado por argumentos y explicaciones en defensa de su posición teológica. Comprender la lógica de por qué Pablo cree como cree es fundam ental para

entenderlo. No me refiero a una lógica de tipo inmutable o matemático, sino a la lógica del judaísmo antiguo. Toda tradición religiosa tiene una lógica interior que le da coherencia. El modo en que Pablo canalizó su propia experiencia religiosa hacia la misión que le encargó Dios, puede explicarse en el universo teológico que es el judaísmo del siglo I.

En dos palabras, esto es lo que yo creo que ocurrió: la experiencia del encuentro con Jesús resucitado le lleva a acelerar el reloj apocalíptico. La literatura judía de la época de Pablo expresa claramente que la resurrección de los muertos es algo que está vinculado con el juicio final y el fin de la historia. La resurrección no se concibe como un acontecimiento individual, sino como una experiencia colectiva que marcaba el final del tiempo y el j uicio final de los malvados y los justos. La visión de Jesús resucitado -comoquiera que fuera la forma que adoptase- hizo que Pablo revisara su concepción del momento de la historia de la que formaba parte. Cuando creyó que el final del tiempo estaba más cerca de lo que había pensado, necesariamente tuvo que revisar sus ideas sobre otras temas, sobre todo la cuestión de los paganos. Una de las creencias más sólidas asociada con el final de los tiempos es que todas las naciones -es decir, todos los paganos- acudirían en manada a Sión para reconocer al único Dios verdadero, el Dios de Israel, renunciando de una vez por todas al resto de los dioses. Se trata de la visión de una utopía monoteísta. Dios ya había anunciado esta nueva era mediante los profetas de Israel:

« Volveos a mí y os salvaré, confines todos de la tierra, pues yo soy Dios, no hay otro. Lo juro por mí mismo, de mi boca sale la verdad, una palabra que no se desdice; ante mí se doblará toda rodilla, por mí jurará toda lengua» (Is 45,22-23).

A mi parecer, fue esta visión utópica la que inspiró a Pablo a traducir su fe en Jesús en el encargo de ser el apóstol de los paganos. En consecuencia, no pudo seguir ocupándose más de los tipos de normas de pureza que preocupaban a muchos farise os (suponiendo que también él lo estuviera inicialmente), porque el viraje de los paganos de la idolatría hacia el conocimiento y el culto del único Dios verdadero pone fin a toda necesidad de separar las esferas del judío y del pagano. La visión m onoteísta utópica exige la reunión de pueblos diferentes, no su separación24.

[1] Robin GRIFFITH-JONES, *The GospelAccording to Paul: The Creative Genius Who Brought Jesus to the World,* HarperSanFrancisco, San Francisco 2004, p. 1.

[2] Seyoon KIM, *The Origin of Paul's Gospel,* Wissenshaftliche Untersuchungen, Mohr, Tubinga [2]1981. Kim ve la referencia implícita a la conversión en numerosos versículos de las cartas de Pablo.

[3] STENDAHL, *PaulAmong Jews and Gentiles,* pp. 7-23.

[4] Por lo general, las traducciones vierten normalmente Gálatas 1,15 más o menos en estos términos: « Dios, que tuvo a bien revelar su Hijo *a* mí...» , en lugar de « *en* mí» , que es como yo lo traduzco. La elección de « en» para traducir la preposición griega *en* expresa mi deseo de captar la ambigüedad con la que Pablo describe su experiencia. La traducción tradicional presupone la información de los Hechos y la prolongada tradición cristiana de que Pablo tuvo una visión de Jesús, y que es esto lo que describe en Gálatas 1. Como prácticamente todos los especialistas paulinos admiten, si Pablo hubiera querido decir simplemente que Dios le reveló a Jesús, eligió un modo de expresarlo un tanto torpe. Como mínimo, los especialistas aceptarán que mi opción por traducir el griego *en* con la preposición « en» tiene la ventaja de ser la traducción más literal.

[5] Cf. la crítica de John G. GAGER, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and ChristianAntiquity,* Oxford University Press, Nueva York 1983. Gager sostiene que el énfasis dado a la « vocación» en oposición a la « conversión» no llega realmente al fondo de la cuestión, a saber, explicar lo que Pablo afirma rechazar. Espero poder explicarlo en lo que sigue.

[6] En el ámbito de habla inglesa, la RSV [Revised Standard Version] traduce « la vida pasada en el judaísmo», pero la revisión de 1990 de esa traducción, la NRSV [New Revised Standard Version], la traduce como « la vida previa» . Otras traducciones que usan « pasada» son la NASB [New American Standard Version], que lee «la pasada manera de vivir» ; la Amplified Bible, que lee « la carrera anterior y la pasada manera de vivir» , y la NKJV [New King James Version], que lee « el pasado comportamiento en el judaísmo» .

[7] Cf. Hch 18, donde, durante uno de los j uicios de P ablo, el procónsul romano desestima las acusaciones como un debate interno. Desde

la perspectiva del procónsul, no hay una diferencia esencial entre los seguidores de Jesús y los demás judíos.

[8] En otras parte s, Pablo se refiere explícitamente a las tradiciones evangélicas que le transmitieron otros apóstole s y que luego él transmitió a sus seguidores (véase 1 Cor 15,1). En ambos casos, lo que está en cuestión es la autoridad y la credibilidad de Pablo, pero la diferencia de circunstancias impone distintos tipos de respuestas. En Gálatas, Pablo siente, obviamente, que intensific ar la revelación directa refuerza su credibilidad, mientras que en 1 Corintios piensa que su mej or fuente de autoridad reside en acentuar el conocimiento que adquirió de los otros apóstoles.

[9] La mayoría de nuestras Biblias traducen Gálatas 2,15 por « nosotros somos j udíos de nacimiento» . La palabra griega*physei* significa literalmente « por/de naturaleza» , aunque « de nacimiento» es una traducción perfectamente aceptable. Yo he elegido traducirla «por naturaleza» porque los lectores actuales dan por sentado con demasiada facilidad que Pablo intenta diferenciar entre su identidad étnica y su identidad religiosa. A diferencia de nosotros, Pablo no posee unas categorías tan específicas.

[10] Cf. Hechos 15,5, donde se habla de « creyentes que pertenecían a la secta de los fariseos...» .

[11] Luke TIMOTHY JOHNSON, «The New Testament’s Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic» , *Journal of BiblicalLiterature* 108 (1989) 419-441.

[12] Cf. Segal, en cuyo libro *Paul the Convert* sostiene que la conversión de Pablo es fundamental para entenderlo, pero reconoce los límites de los datos históricos, como también las variaciones culturales de la idea de conversión (véase pp. 299-300).

[13] En otros textos encontramos referencias autobiográficas, como, por ej emplo, la mención de haber perseguido a la Iglesia (véase 1 Cor 15,9) o de ser miembro de la tribu de Benjamín (véase Rom 11,1), pero estos textos no incluyen la mención del encuentro con Jesús en el camino de Damasco como experiencia religiosamente transformadora. En otras dos ocasiones dice que se le apareció Jesús (véase 1 Cor 9,1; 15,8), pero su propósito es de nuevo probar su credibilidad apostólica. En ambos casos, lo que Pablo quiere subrayar es que la experiencia que él tuvo de Jesús resucitado es la misma que tuvieron los demás apóstoles. Puesto que la

aparición de Jesús a Pedro, a Santiago y a los demás no se considera una conversión (porque ya eran seguidores de Jesús en su forma terrenal), es evidente que Pablo no habla de su encuentro con Jesús para resaltar una transformación religiosa personal.

[14] Cf. Segal, que cita los siguiente s pasaj es como esenciales para entender la experiencia de conversión de Pablo: Rom 8,29; 2 Cor 3,18; Flp 3,21 y 1 Cor 15,29.

[15] Un reciente defensor de este parecer es Martín Hengel, véase su obra *The Pre-Christian Paul*, Trinity Press International, Filadelfia 1991, pp. 83-84.

[16] FREDRIKSEN, « Paul and Augustine» , pp. 10-13.

[17] IBÍD., p. 12. Como dice Fredriksen, « es ilógico sostener que los judíos, en general, no considerasen víctim as, o incluso héroes, a sus compatriotas ej ecutados por una fuerza de ocupación opresora» .

[18] Crossan y Reed denominan la competición de Pablo, o de otros cristianos de su estilo, por convertir a los paganos como « caza furtiva de conversos» , para describir la amenaza que habría supuesto para las autoridades sinagogale s, que necesitaban y deseaban el apoyo de los simpatizantes y los temerosos de Dios de origen pagano. CROSSAN y REED, *In Search of Paul*, pp. xi-xii, p. 214. Véase también John G. GAGER, « Paul, the Apostle of Judaism» , en Paula Fredriksen y Adele Rernhartz (eds.), *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust*, Westminster/John Knox, Louisville 2002; Terence L . DONALDSON, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*, Fortress, Minneapolis 1997.

[19] FREDRIKSEN, « Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope» , pp. 253255.

[20] El hecho de que Josefo evalúe positivamente a los fariseos en sus obras y se cuente a él entre ellos parece indicar claramente que no eran abiertamente hostiles contra las autoridades romanas. Para un estudio más detallado sobre los fariseos, véase el capítulo 7.

[21] Richard HORSLEY, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*, Fortress, Minneapolis 2003; Neil ELLIOTT, *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire,* Fortress, Minneapolis 2008; ELLIOTT, « The Apostle Paul and Empire» , en *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful*

Resistance, Westminster/John Knox, Louisville 2008, pp. 97-116; Davina LÓPEZ,*Apostle to the Conquered: Reimagining Paul's Mission,* Fortress, Minneapolis 2008); CROSSAN y REED*, In Search of Paul.*

[22] CROSSAN, *In Search of Paul*, p. 6 (cursiva en el original).

[23] Para un argumento de peso sobre cómo la cuestión de los paganos en la Iglesia llega a convertirse en un problema solo como resultado del retraso del apoc alipsis y la segunda venida de Jesús, véase FREDRIKSEN, « Judaism , the Circumcision of Gentile s, and Apocalyptic Hope» .

[24] BOYARIN, *Radical Jew,* pp. 50-53, 152-157, esgrime una opinión semejante, pero hay una diferencia esencial entre nuestros puntos de vista. Boyarín sostiene que a Pablo le molestaba el « etnocentrismo» j udío y deseaba unir a j udíos y paganos en una única comunidad eliminando las prácticas específicas del judaísmo. Su objetivo es lograr que todos sean iguales. En cambio, yo sostengo que el obj etivo de Pablo es lograr que los j udíos y los paganos formaran una comunidad, pero manteniendo sus diferencias.

9
Un judío típico

Pablo decía de sí mismo que era un siervo de Jesucristo, proclamaba la relevancia cósmica de la muerte y la resurrección de Jesús a gentes que nunca había conocido, y les exhortaba a formar parte de una comunidad « en Cristo» . Son muy numerosos los modos en los que las cartas del apóstol reflejan actitudes, creencias y prej uicios típicamente judíos, pero su identidad judía ha sido oscurecida por una tradición de interpretación de años. Para recuperar el judaísmo de Pablo necesitamos hacer un esfuerzo, pero no tanto como pudiéramos imaginar. Cuando sabemos lo que buscamos, la perspectiva judía de Pablo está presente en cualquier pasaje de sus cartas. Quiero demostrar en lo que sigue los compases de continuidad en Pablo, es decir, el modo en que continuó siendo un judío típico incluso tras su experiencia de Jesús.

Prejuicios

Uno de los modos más fáciles para percibir cómo Pablo era todo un judío se encuentra en sus prej uicios, en ese tipo de cosas que el apóstol da tan por supuestas que delata sin la menor duda que para él eran verdades totalmente evidentes. Considero que Pablo es un teólogo concienzudo y original, así como un crítico de la cultura, pero también un ser humano que, como todos, tiene una perspectiva limitada sobre el mundo[1]. Su perspectiva está limitada por ser quien es, un judío cuyo contexto histórico es el grecorromano, y sostiene ciertos prejuicios basados en esa identidad que resultan, en algunos casos, de mal gusto. Incluso su apertura a los paganos tenía sus límites. En sus prejuicios con los demás, Pablo es un judío típico.

En 1 Tesalonicenses, que la mayoría de los especialistas considera la más antigua de las cartas paulinas, Pablo nunca habla de su formación j udía (a diferencia de Gálatas, Filipense s y 1 Corintios), y tampoco cita ni una sola vez la Escritura judía (cosa que hace en la mayoría de sus cartas). Pero Pablo habla de numerosas formas a sus pupilos paganos como un típico maestro judío del siglo I. Al comentar la gran fama de la que goza la comunidad de Tesalónica, Pablo ensalza su « fe en Dios» , recordándoles

cómo « renunciaron a los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero» . Estos términos empleados en la descripción c onstituy en un voc abulario e stándar - casi un *cliché*- para referirse a los paganos que han llegado a apreciar la sabiduría del monoteísmo judío. Como ya vimos en el capítulo 5, la idolatría es el defecto por antonomasia de los paganos, y para un judío el abandono de la idolatría es la condición *sine qua non* para que un pagano fuera j usto.

Al hablar a los « paganos» o sobre ellos, la terminología evoca imágenes procedentes de la idolatría. Cuando trata de los dones espirituales en la Carta a los Corintios, Pablo se refiere a la vida anterior de estos en los siguientes términos: « Sabéis que cuando erais paganos, os dej abais arrastrar ciegamente hacia los ídolos mudos» (1 Cor 12,2). Pablo asocia con toda claridad el modo de vida pagano con la idolatría en la Carta a los Romanos:

« Pues han conocido a Dios y, sin embargo, no le han tributado el honor que merecía, ni le han dado las gracias debidas. Al contrario, se han dejado entontecer con vanos pensamientos y su necio corazón se ha llenado de oscuridad. Alardeando de sabios, se volvieron tan insensatos que llegaron a cambiar la grandeza del Dios, que nunca muere, por imágenes de personas mortales, y aun de pájaros, de cuadrúpedos y de reptiles... Cambiaron la verdad sobre Dios por una mentira y adoraron y dieron culto a la criatura en vez de al Creador» (1,21-25).

Y la ignorancia no justifica la idolatría, pues, como explica Pablo en Romanos 1, aunque los paganos no tenían el beneficio de la Torá, Dios era cognoscible: « En efecto, partiendo de la creación del universo, la razón humana puede de scubrir, a través de las cosas creadas, las perfecciones invisible s de Dios: su eterno poder y su divinidad» (1,20). Romanos deja claro que la idolatría no es un mero pecado, sino un pecado de proporcione s catastróficas. Pablo espera que la ira de Dios se desate pronto sobre el mundo, precisamente por esa deliberada idolatría (véase 1,18).

Según la visión judía del mundo, la idolatría es el pecado que lleva a todos los demás pecados. La Sabiduría de Salomón, un texto judío alej andrino prácticamente contemporáneo de P ablo, resume la conexión entre idolatría y pecado como algo natural: « Porque el culto a esos ídolos sin valor es el origen, la causa y el desenlace de todo mal» (Sab 14,27). Pablo manifiesta que asocia a los paganos con el pecado por el modo en que casualmente, y casi de forma incidental, identifica ser pagano con ser un

pecador: « Nosotros somos judíos por naturaleza y no pecadores paganos» (Gál 2,15). Compárese con la Sabiduría de Salom ón:

« Pero no les bastó errar en el conocimiento de Dios... Con sus ritos infanticidas, sus misterios ocultos y sus frenéticas orgías de ritos extravagantes, ni la vida ni el matrimonio mantienen impolutos, sino que unos a otros se matan a traición y se ofenden cometiendo adulterios. Todo es una mezcla caótica de sangre, asesinatos, robos y fraudes; de corrupción, infidelidad, agitación y perjurio. Se confunden los valore s, se olvida la gratitud, las almas se contaminan, la perversión sexual impera y los matrimonios se destruyen; reinan el adulterio y el libertinaje» (Sab 14,22-26).

La expresión « perversión sexual» significa aquí literalmente « alteración de la generación» , es decir, sexo sin procreación. El comportamiento sexualmente inmoral, en particular, parece ir de la mano con la idolatría, pues es casi tan característicamente « pagano» como la idolatría misma. « La invención de los ídolos originó la fornicación» (Sab 14,12). No sorprende en exceso, por c onsiguiente , que al dirigir Pablo su inve ctiva contra la idolatría en Romanos 1, también él la asocie con la « perversión sexual» :

« Cambiaron la verdad sobre Dios por una mentira y adoraron y dieron culto a la criatura en vez de al Creador... Por eso, Dios los ha dejado a merced de pasiones vergonzosas. Su mujeres invierten el uso natural del sexo y se entregan a prácticas antinaturales. Y lo mismo los hombres: dejan las relaciones naturales con la mujer y se abrasan en deseos de los unos por los otros» (Rom 1,25-27).

Este texto es importante hoy para muchas confesiones cristianas a la hora de debatir sobre la aceptación de las relaciones homosexuales. No cabe duda de que Pablo no era favorable . Sin embargo, lo que a menudo se pasa por alto es el contexto de este pasaj e. De Rom anos 1 se deduce con total claridad que el obj eto de la diatriba de Pablo es el pecado de idolatría. Las « pasiones vergonzosas» son un subproducto de la idolatría, y la mención que hace Pablo de él es casi incidental: el resultado de una instintiva asociación j udía entre idolatría y « sexualidad antinatural» , que en sí misma procede exclusivamente del estereotipo que los judíos tenían de los paganos en la antigüedad. La invectiva de Pablo contra la idolatría en Romanos 1 concluye con una larga lista de vicios: « Rebosan inj usticia, perversidad, codicia, maldad; son envidiosos, asesinos, pendencieros,

embaucadores, malintencionados...» , y sigue (Rom 1,28-32). Su semejanza con la lista de la Sabiduría de Salom ón, citada anteriormente, demuestra una vez más que la perspectiva de Pablo es típicamente judía. Los ataques judíos contra la idolatría pagana, frecuentemente despiadados y extremos, son lugares comunes y previsibles. Es decir, reflejan el estereotipo que los judíos tenían de los paganos, y ese estereotipo incluy e la idea de que los paganos son propensos al libertinaj e sexual. En términos paulinos, los paganos son débiles en la carne.

Por consiguiente, cuando Pablo exhorta a los tesalonicenses a vivir una vida grata a Dios, no sorprende que las primeras instrucciones específicas que m enciona sean las relativas a un correcto comportamiento sexual: « Pues esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación: que rechacéis el libertinaj e sexual. Que cada uno de vosotros sepa controlar su cuerpo con santidad y honor, no con la pasión del deseo, como los paganos que no conocen a Dios» (1 Tes 4,3-5). Una vez más, Pablo revela su típico estereotipo judío de los paganos como sexualmente descontrolados. De hecho, equipara « la pasión del deseo» con los paganos, « paganos que no conocen a Dios» , que es un modo de resaltar que los paganos son idólatras por naturaleza. Resulta interesante constatar que este comentario suena como si la comunidad destinataria de Tesalónica no estuviera compuesta por paganos, pero, de hecho, lo son. En efecto, es probable que Pablo usara la expresión « los paganos que no conocen a Dios» para distinguir entre sus seguidores paganos, que conocen a Dios, y el resto de los paganos, que no lo conocen.

Dios, ética, pureza y sexo

La doctrina ética de Pablo puede dividirse básicamente en dos categorías: las doctrinas convencionales, que son tan genéricas que nadie obj etaría nada contra ellas en la sociedad grecorromana, y aquellas que el apóstol deduce directamente de su perspectiva religiosa. Las primeras no requieren demasiada explicación. Se encuentran en aquellas partes de las cartas donde Pablo dice que deben evitarse los chismorreos, las polémicas, los egoísmos, las borracheras, las orgías, las negligencias, etc. Por el lado positivo, exhorta a sus fieles a ser agradables, amables, amantes de la paz, a perdonar, a autocontrolarse, etc. Ese tipo de doctrinas son el equivalente antiguo a las recomendaciones que encontramos en las campañas de ética pública en nuestras sociedades modernas: « Si bebes, no

conduzcas» , sería un buen ej emplo de este tipo de doctrina. ¿Habría alguien que contradijera este imperativo? ¿Sostendría alguien que conducir bebido es una buena idea? Imperativos como « si bebes, no conduzcas» y « evita el chismorreo y las juergas desenfrenadas» , reflej an los valores éticos compartidos entre todos, o prácticamente todos, los miembros de la sociedad. Cuando Pablo da consej os éticos de este tipo, muestra que sostiene ciertas opiniones que son convencionales en la sociedad grecorromana en general, tan convencionales, de hecho, que podrían ser también las enseñanzas de un j udío de clase alta de Alej andría, de un fariseo de clase media o baja de Jerusalén, de un senador romano, de un esclavo de la casa del césar, de un fiel de Artemisa o de un sacerdote del culto de Isis.

La segunda categoría, las enseñanzas éticas que proceden directamente de la perspectiva religiosa de Pablo, son las que pueden revelarnos el modo en que el apóstol sostuvo un sistema judío de valores durante toda su vida. La fe en Jesús no le conduj o a adoptar un sistem a de valores radicalmente nuevo. Le conduj o a modificar el que ya tenía, pero los principios esenciales de un sistema de valores claramente judío siguen intactos. Tal vez, podríam os decir que incluso la modificación de su tradición judía era en sí misma deudora de un *ethos* fariseo, que tendía hacia la flexibilidad en ciertas interpretaciones de la Torá por el deseo de adaptarla a las nuevas circunstancias que iban surgiendo.

Uno de los más importantes núcleos de valores judíos que Pablo mantuvo durante su vida es un inequívoco compromiso con una te ología monoteísta. Ya hemos comentado cómo los judíos se entendían a sí mismos en clara contraposición con los paganos, porque se consagraban exclusivam ente al único Dios, cuya trascendencia sobre todo lo creado implicaba la imposibilidad de representarlo de ninguna manera, mientras que los paganos se caracterizaban por adorar a muchos dioses, a quienes representaban de muchas formas y con muchas imágenes. Dicho sucintam ente : los j udíos veneraban al único Dios vivo y verdadero, y los paganos eran idólatras. Al mismo tiempo, los paganos que rechazaban la idolatría eran elogiados por los judíos. Así pues, los paganos son redimibles en principio; poseen la capacidad de conocer a Dios, y, de hecho, parece que muchos lo hicieron en el período romano. Como ya vimos al hablar de Josefo y Filón, existía una tensión entre una arraigada asociación de los paganos con la idolatría, por un lado, y, por otro, una convicción de que los

paganos (que, como los judíos, deben su existencia a Dios) tienen el mismo potencial para llevar una vida virtuosa consagrada a Dios. Las cartas de Pablo reflej an los mismos presupuestos básicos sobre los judíos y los paganos.

El monoteísmo de Pablo es tan profundo y tan importante para entender la naturaleza de su misión a los paganos que le dedicaremos el grueso del siguiente capítulo. Lo que aquí quiero abordar es el modo en que Pablo usa los conceptos estrechamente relacionados de santidad y pureza para mediar la presencia de Dios en la comunidad de los creyentes.

Como ya analizam os más detalladamente en el capítulo 5, la santidad en la Biblia se define, entre otras posibilidades, como el espacio en el que puede morar Dios. Dado que el poder de Dios es tan imponente, el contacto con este poder es altamente peligroso. La santidad hace posible que la presencia de Dios se sienta en medio de su pueblo y facilita el contacto con lo divino a través de medios seguros. Aunque no es frecuentemente subrayado por los intérpretes, Pablo se dirige habitualmente a sus fieles como *hágioi,* que se traduce, en general, por «santos» o « consagrados» [2]. La creación de un espacio para la presencia divina exige c onstruir y mantener los límite s que separan lo que es santo (objetos, personas) de lo que es profano. De ahí que cuando Dios dice a Israel: « Serás para mí un reino sacerdotal y una nación santa» (Éx 19,6), la santidad se convierta en la característica distintiva que diferencia a Israel de las demás naciones y lo capacita para mediar entre Dios y la humanidad. En Levítico 20,26 se explicita este aspecto: « Seréis para mí santos, porque yo, el Señor, soy santo, y os he apartado de los demás pueblos para que seáis míos» .

Calvin Roetzel demuestra que esta tradición multisecular es esencial en el pensamiento de Pablo: « Pablo siguió un sendero bien demarcado al asociar divinidad e identidad. Su forma de dirigirse a los destinatarios suponía una comunidad de “santos” que, en cierto modo, sabían que lo eran y lo que eso implicaba» [3]. En el saludo de 1 Corintios, Pablo se dirige a sus destinatarios en los siguientes términos: « A la iglesia de Dios que está en Corinto, *a los santificados* por Jesucristo, llam ados a ser *santos,* j unto con todos aquellos que en todo lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo...» [4].

Pablo no aplica el vocabulario de la santidad y de la santificación a sus de stinarios solo para halagarlos por creer en Jesús, sino para intensificar la idea de que ellos forman una comunidad de santidad, de modo que el

Espíritu de Dios puede morar entre ellos. Existe una conexión muy estrecha entre santidad y espíritu; de ahí que Pablo use con frecuencia la frase*pnéuma hágion,* « Espíritu Santo» (por ejemplo, Rom 15,13; 1 Cor 6,19), si bien utiliza a menudo « Espíritu» y « Espíritu Santo» de forma intercambiable, como modos equivalentes de de scribir la presencia de Dios que habita en la comunidad de los creyentes.

Como muchos intérpretes han observado, Pablo compara la comunidad de los creyentes con el templo. Con frecuencia se cita 1 Corintios 3,16-17 para ilustrar esta idea: « ¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita entre vosotros? A quien destruya el templo de Dios, Dios lo destruirá. Pues el templo de Dios es santo, como lo sois vosotros» . El templo de Jerusalén era concebido como la morada de Dios en la tierra, o, para decirlo más teológicamente, el lugar donde la presencia de Dios se cruza con el ámbito humano. De ahí que el mantenimiento de la santidad del templo fuera algo absolutam ente fundamental. Del mismo modo, el Espíritu de Dios está presente en el seno de la comunidad paulina de creyentes, y por eso la santidad debe ser una cualidad esencial de la comunidad.

Los comentarios de Pablo se interpretan a menudo en el sentido de que la comunidad es el equivalente funcional del templo de Jerusalén, y, en muchos aspectos, es totalm ente correcto. Si la función principal del templo es mediar la presencia divina, entonces la asamblea que da culto funciona de igual modo. Lamentablemente, la mayoría de los intérpretes cristianos van más allá de percibir la equivalencia analógica entre el templo y la comunidad de los creyentes en Cristo, y entienden que Pablo afirma que la Iglesia ha reemplazado al templo y toda la organización cultual. Jonathan Klawans señala que los especialistas en cristianismo primitivo han tendido, en general, a interpretar todos los términos relativos al culto, a saber, el sacrificio, la pureza y la santidad, como una crítica implícita a la praxis cultual real[5]. Pero, como Klawans sostiene, Pablo usa casi siempre de forma positiva y fructífera las imágenes del templo y del culto. En efecto, el uso de las categorías de santidad y pureza, y la comparación que establece entre la comunidad de creyentes y el templo, es algo típico de la tendencia de muchos j udíos de su tiempo a «ampliar el ámbito de la santidad»; refleja una praxis de la *imitatio Templii,* en la que la « canalización de la santidad» del templo en otras formas de culto no funciona más como una crítica del templo que la práctica monacal de la *imitatio Christi* funciona como una

crítica de Jesús[6]. Al igual que los grupos de fariseos comían su, por otra parte, comida común en un estado de pureza ritual, la comunidad de Qumrán comía su « comida pura» comunitaria como los sacerdotes del templo, los rabinos traducían el sistem a sacrificial del templo en un ciclo litúrgico o de ofrendas en forma de oración, y diversas comunidades judías del período grecorromano concebían sus sinagogas como recintos sagrados, el vocabulario cultual de Pablo no implica ninguna crítica del templo de Jerusalén. Al c ontrario, es un signo del enorme poder del templo y del culto, y del asombro que les inspiraba a los judíos esparcidos por todas partes. También es un signo de los desarrollos sociales y teológicos sobre la naturaleza de la presencia de Dios. En todo caso, no hay nada en las cartas de Pablo que indique ninguna desviación radical de la orientación judía hacia el culto del templo en este período de la historia del judaísmo.

Los creyentes cristianos entran en el estado de santidad o santificación (los dos términos traducen la misma palabra griega, *hagiasmós)* con el bautismo, obteniendo así el acceso privilegiado al Espíritu de Dios, individual y comunitariamente. Contraponiendo los « santos» *(hágioi)* a los «injustos», dice Pablo a los corintios: «Pero habéis sido lavados, habéis sido santific ados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6,11). Ahora bien, una vez bautizados en el cuerpo de Cristo, los creyentes tienen la responsabilidad de mantener un estado de pureza en su cuerpos o en su vida individual. Esto significa que cada uno debe comportarse del modo que corresponde a su estatus santificado; de lo contrario, constituyen una amenaza para la santidad de la comunidad. Es decir, si violan los límites que mantienen la santidad, corren el riesgo de perder la presencia de Dios, algo que, sin duda alguna, tiene su impacto en toda la comunidad de los creyentes.

La doctrina de Pablo sobre ética sexual al final de 1 Tesalonicenses constituye uno de los mejores ejemplos del sistema teológico que conecta pureza, santidad y la presencia del Espíritu:

« Esta es la voluntad de Dios, *vuestra santificación:* que rechacéis todo libertinaje sexual.
Que cada uno de vosotros sepa que tiene que controlar su cuerpo en *santidad* y honor[7], no en la pasión del deseo, como los paganos que no conocen a Dios; que nadie falte y se aproveche de un hermano o hermana en este punto, porque el Señor es un vengador en todas estas cosas, tal como ya os dijimos anteriormente y solemnemente os advertimos. Pues

Dios no nos llamó a la *impureza,* sino a la *santidad.* Por eso quien rechaza esto [doctrina] no rechaza una [autoridad] humana, sino a Dios, que os da su *Espíritu Santo* a vosotros» (1 Tes 4,3-8).

He resaltado en la cita todas las palabras relativas a la santidad, así como la mención a la « impureza» , *akatharsía*[8]. Mientras que el vocabulario de la santidad puede aplicarse tanto a Dios como a los seres hum anos, el de la pureza se aplica casi exclusivamente a estos últim os. La pureza funciona c onj untam ente con la santidad, pero no es su equivalente. Las normas y los rituales relativos a la pureza construyen y mantienen los hitos fronterizos de personas, obj etos, unidades temporales y espacios, para preservar un estado santificado y así facilitar la presencia divina. En 1 Tesalonicenses 4,3-8, Pablo recuerda a sus seguidores recientemente convertidos que el estado de santidad es fundam ental para su vida nueva. Cuando los tesalonicenses « renunciaron a los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero» , ellos se c onsagraron a Dios, es decir, se santific aron, y por eso pueden experimentar ahora el Espíritu de Dios.

El privilegio de adentrarse en la santidad es tanto un don de Dios como una responsabilidad para los tesalonicenses. Con anterioridad, Pablo dice que el Señor « consolida los corazones» de los fieles como « irreprochables en santidad» (1 Tes 3,13). El « Señor» de 3,13 parece referirse a Jesús, que funciona como una especie de mediador de santidad, haciendo posible así que los seres humanos tengan la experiencia del Espíritu de Dios. Pero el mantenimiento del estado de santidad también depende de la acción humana. La pureza describe el campo de acción de los seres humanos en el que son responsables de honrar el estado de santidad con el que han sido consagrados por Dios. Antes, los tesalonicenses eran paganos « que no conocían a Dios» y, por consiguiente, tampoco eran conocidos por Dios, es decir, carecían del privilegio de la santidad. Vivían una existencia caracterizada por la impureza moral, debido a sus prácticas sexuales y a otras actividades asociadas con la idolatría. Esta impureza moral significaba que no eran solo ineptos para cualquier contacto o comunión con Dios, sino que se hallaban en un estado de profanación o abominación, y, en última instancia, serían condenados por Dios en el juicio final de l m undo.

Como ya vimos en el capítulo 5, la investigación reciente ha identificado dos tipos claros de pureza/impureza en el judaísmo antiguo, la impureza ritual y la impureza moral. La impureza ritual se refiere a ciertas condiciones humanas que hacen impuro a un israelita o j udío, que, en

consecuencia, se ve apartado temporalmente del estado de santidad, es decir, de la presencia de Dios. La impureza ritual se contagia a otros miembros de Israel, pero solo pone en peligro la santidad de la comunidad si no es adecuadamente tratada. La finalidad principal del sistem a ritual sobre la pureza/impureza parece haber sido regular los límites entre los ámbitos divino y humano, y, análogamente, mantener los límites entre Israel y las naciones, puesto que los paganos no estaban obligados a cumplir las leyes de pureza ritual[9].

En contraste con la impureza ritual, se espera que todo el mundo mantenga un estado de pureza moral; el pecado es un factor esencial para distinguir entre impureza moral y ritual. Sin embargo, la impureza moral no se refiere a aquella en la que se incurre por violar cualquier imperativo ético. Está relacionada con tipos o categorías particulares de pecado. En la literatura bíblica corresponden específicamente a tres tipos de comportamientos notoriamente pecaminosos: la idolatría, la inmoralidad sexual y el derramamiento de sangre[10]. Estas actividades inmorales provocan una forma grave de c ontaminación, que, en claro contraste con la impureza ritual, no puede eliminarse realizando los ritos, relativamente simples, de purificación prescritos en Levítico 12-15. Además, a diferencia de otras clases de violaciones éticas, este tipo de pecados no pueden remediarse mediante la re stitución o los rituales habituales de expiación. Más bien, la impureza moral solo puede eliminarse a través de una forma extraordinaria de expiación que, por lo general, conlleva un duro castigo, incluyendo posiblemente el exilio o la expulsión.

De gran importancia para el estudio de Pablo es la frecuente asociación que se establece entre inmoralidad sexual y contaminación de naturaleza grave. En el contexto de la tradición bíblica y de los escritos judíos del período helenístico, no sorprende en absoluto que Pablo recurra frecuentemente al lenguaj e de la pureza/impureza cuando trata el tema de la sexualidad. Sin embargo, a menudo se pasa por alto su relevancia o no se tiene claro el modo en que Pablo usa este lenguaje[11]. Nótese el catálogo de vicios en Gálatas 5,19-21: « Ahora bien, las obras de la carne son conocidas: inmoralidad sexual *(porneía),* impureza (*akatharsía*), libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, egoísmos, disensiones, rivalidades, envidias, borracheras, orgías y cosas semej antes» . Una rápida mirada a estos versículos nos indica que se trata de un catálogo convencional y típico de vicios de los retóricos grecorromanos de todos los

colores. Sin embargo, el giro judío de Pablo es evidente en los primeros cuatro términos de la lista: la *porneía* ocupa el primer puesto entre las « obras de la carne» , seguida por la *impureza*, el *libertinaje* y la *idolatría*. Difícilmente puede tratarse de una mera coincidencia, dada la frecuencia con que Pablo asocia *porneía*, impureza e idolatría. En los pasaj es de Tesalonicenses y Romanos analizados anteriormente, hemos visto el modo en que esta tríada de conceptos funciona casi como un parámetro estándar para el apóstol. La mera mención de uno lleva casi inevitablemente a la mención del otro y con la misma frecuencia a la mención de los otros dos.

Pablo usa habitualm ente el voc abulario de la pureza de un modo claramente j udío para referirse a la cuestiones morales con la intención específica de marcar una frontera alrededor de la comunidad de los seguidores de Cristo. 1 Tesalonicenses 4,3-8 constituye un excelente ejemplo de cómo reasigna creativamente Pablo el encargo que da Dios a Israel de que sea una « nación santa» , la propiedad del Señor, y, así, se aparte de las demás naciones. Como ya hemos dicho varias veces, la congregación de Tesalónica está formada por paganos, como todas las congregaciones de Pablo. ¿Cómo se distinguirán estos paganos de los demás paganos? Pablo re sponde que están marcados por su santidad: « Pues esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación» , no como « los paganos que *no* conocen a Dios» . Este encargo es semejante al que da Moisés a Israel de que sea una nación santa. En lugar de la pureza ritual, cuyo objetivo es distinguir al pueblo santificado de Dios de los demás pueblos, como en la tradición bíblica, Pablo usa la impureza moral como criterio de diferenciación1 2. No pone en marcha esta demarcación atribuy endo meramente a los tesalonicenses las cualidades de santificación y santidad, sino enseñándoles a regular ciertos comportamientos clave que hagan « puros» sus cuerpos individualmente, asegurando así el estado de santidad requerido para que la presencia divina habite en medio del cuerpo comunitario. En particular, el comportamiento sexual parece realizar esta función.

En la correspondencia con los corintios es donde con más claridad aparece el uso que hace Pablo del concepto de pureza moral. No es mera coincidencia que Pablo aborde varias cuestiones que se han plante ado en la comunidad corintia relativas a un comportamiento sexualmente inapropiado. 1 Corintios 5,1-13 es ilustrativo de la necesidad de tener cierta idea del concepto de pureza tal como Pablo lo entiende, sin la que sería

prácticamente imposible entender el texto. Pablo comienza con una expresión de indignación: « Por todas partes se comenta que hay *porneía* entre vosotros -del tipo que no se encuentra ni siquiera entre los gentiles-, pues un hombre está viviendo con la mujer de su padre» 13. Su respuesta choca a muchos lectores por su dureza e intolerancia. A diferencia de otros temas que Pablo se ve obligado a tratar en sus cartas, aquí no mide sus palabras o recurre a estrategias retóricas más oblicuas para sostener su punto de vista. En su lugar, pronuncia un j uicio inmediato « en el nombre de nuestro Señor Jesús» , que ordena a la comunidad proclamar públicamente la próxim a vez que se reúnan: « Tenéis que entregar este hombre a Satanás para la destrucción de su carne de modo que su espíritu se salve en el día del Señor» .

Aunque se debate sobre la naturaleza exacta de las circunstancias a las que se refiere Pablo cuando dice « un hombre está viviendo con la mujer de su padre» , está bastante claro que dormir con la madrastra constituye incesto[14]. Los pecados de tipo sexual no son simples infracciones legales que pueden remediarse mediante la restitución o los ritos de expiación. Son pecados que provocan una grave contaminación, y esta contaminación se extiende más allá del pecador: hacen potencialmente impuros el espacio y la comunidad en donde mora la presencia de Dios.

Como ya vimos anteriormente, la ley bíblica estipula que los individuos que cometan pecados que contaminan moralmente, pueden ser sometidos a la pena capital o a la expulsión, para proteger así la santidad de la comunidad. Cuando Pablo ordena a los corintios que entreguen este hombre a Satanás, lo que les ordena es que lo expulsen de la comunidad. Los espe cialistas debaten sobre el significado exacto de la frase « la destrucción de su carne» , pero parece que Pablo expresa algún tipo de esperanza en la salvación última del individuo el día del juicio.

Mientras tanto, el obj etivo principal del juicio de Pablo no es condenar al culpable, sino proteger a la comunidad. Sin lugar a dudas, podemos suponer que también constituía un castigo para el hombre. Pero Pablo no especifica ninguna condición para su rehabilitación. La condena que Pablo hace de este hombre es análoga al castigo bíblico denominado *karef:* debe ser « amputado» de la comunidad, que es el castigo por inmoralidad sexual. Unos cuantos versículos después queda claro que el centro de la preocupación de Pablo es la comunidad y no el pecador:

« Os escribí en mi carta que no tuvieseis trato con personas sexualmente inmorales; es claro que no hablaba en plural, de todos los inmorales de este mundo, o de los avaros y ladrones, o de los idólatras, puesto que en tal caso tendríais que vivir en otro mundo. Lo que realmente quería deciros en la carta es que no tengáis trato con quien se llama hermano o hermana y es sexualmente inmoral o avaro, o es un idólatra, calumniador, borracho o ladrón. No comáis con una persona así. No me corresponde a mí juzgar a los de fuera. Pero j uzgar a los que están dentro sí es asunto vuestro. A los que están fuera ya los juzgará Dios. "Expulsad al malvado de entre vosotros"» 15 (1 Cor 5,9-13).

Aunque Pablo menciona varios pecados además de la inmoralidad sexual, el problema al que re sponde en esta sección de la carta y el c ontexto global de 1 Corintios dej an claro que las cuestiones dominantes que aborda Pablo son pecados relacionados con el culto y el sexo, y es en estos dos ámbitos de la acción humana donde los seguidores paganos de Pablo se definen a sí mismos frente a otros paganos. De hecho, esto puede explicar que estos dos tipos de pecado, la idolatría y la inmoralidad sexual, confluyan en un pecado esencial y cósmico de contaminación. La misma tradición bíblic a hizo una distinción semejante. Las naciones cananeas fueron expulsadas del país porque habían cometido actos abominables mediante los que habían contaminado la tierra. Sin embargo, los pueblos de otras naciones que no son culpables de impureza moral pueden vivir entre los israelitas.

El hecho de que Pablo ordene que nadie trate con un pecador dentro de la comunidad de los creyentes, aunque sí pueden tener trato con una persona así que no sea miembro de la comunidad, sorprende a muchos lectores cristianos contemporáneos, que piensan que no tiene lógica. De hecho, el consejo que se da mayoritariamente en la tradición cristiana posterior es precisamente el opuesto. Uno puede relacionarse siempre con otros cristianos; que los cristianos son pecadores es algo que se da por descontado; esa es la razón principal de la existencia de la Iglesia, que se consideró la mediadora del perdón de Jesucristo. Este aspecto particular de la doctrina de P ablo, a saber, que uno no puede relacionarse con personas inmorales dentro de la Iglesia, mientras que es correcto relacionarse con personas de este tipo fuera de la Iglesia, es uno de los signos más obvios de que Pablo piensa en categorías judías de pureza y contaminación moral, no en categorías de tipo moral y ético.

Desde una perspectiva moral y ética, el pecado se define por el acto mismo. Esta actitud se refleja en el eslogan que con frecuencia he oído repetir a los cristianos evangélicos: « ¡Ama al pecador, odia el pecado!» . En realidad, no importa el autor del pecado, pues lo que constituye el pecado es el acto particular. Si un hombre se acuesta con la muj er de otro, da igual que sea un cristiano bautizado o no, pues el acto cometido es adulterio. Sin embargo, el pecado de adulterio, que muchas iglesias cristianas actuales consideran materia grave, no se percibe como algo que pone a la comunidad eclesial en peligro de contaminación. Por consiguiente, no se ve la necesidad de que las iglesias cristianas actuales expulsen a uno de sus miembros bautizados por haber cometido adulterio.

Pablo no considera ciertos pecados según las categorías morales y éticas habituales entre los cristianos norteamericanos contemporáneos, sino, más bien, en términos de pureza/impureza moral. En un sistema de pureza moral, los pecados sexuales, en particular, no pueden separarse del pecador o de la comunidad religiosa a la que pertenece. La razón de que un miembro que comete estos pecados sea más peligroso que uno de fuera es porque el primero entró en un estado santific ado cuando fue bautizado. Como ya hemos observado, llama frecuentemente « santos» a sus fieles paganos. Igual que en el caso de los sacerdotes israelitas, quienes poseen un grado más alto de santidad corren también un riesgo mayor de contaminación. En 1 Corintios 6,15-20 queda patente que el concepto tradicional de impureza moral es el factor principal que rige las respuestas que da Pablo a los corintios:

« ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a convertir un miembro de Cristo en miembro de prostituta? ¡De ningún modo! Sabéis, en efecto, que unirse a una prostituta es hacerse con ella como un solo cuerpo. La misma Escritura dice: *Los dos serán una sola carne*. En cambio, el que se une al Señor llega a ser un espíritu con él. ¡ Huid de la inmoralidad sexual! Todo pecado que una persona cometa queda fuera del cuerpo, pero el de sviado sexualmente peca contra el mismo cuerpo. ¿No sabéis que vuestro cuerpo es un templo del Espíritu Santo entre vosotros, que habéis recibido de Dios, y que ya no sois propiedad vuestra? Pues fuisteis comprados a buen precio; glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» .

A diferencia del pasaje de 1 Corintios 5, aquí no está claro que Pablo se dirij a a un individuo concreto que se acuesta con una prostituta, o si se

trataba de un problema generalizado entre los varones de la iglesia de Corinto. En última instancia, carece de importancia que fueran uno o diez: la inmoralidad sexual tiene ciertas propiedades de contagio. La c ontaminación del cuerpo de uno contamina al cuerpo colectivo de los creyentes. La estrecha conexión entre cuerpo individual y cuerpo colectivo de la asamblea se hace patente por el modo en que Pablo pasa sin problemas de hablar del cuerpo individual en los vv. 15-18 a hablar del cuerpo de los creyentes en los vv. 19-20[16]. Como dice Klawans, « en el período del segundo templo se convierte en un tópico referirse a los pecados sexuales como causa de la contaminación moral del santuario» [17]. Puesto que la asamblea de los creyentes era el equivalente del santuario, la enorme ansiedad de Pablo por controlar el comportamiento sexual puede verse como un reflejo de la preocupación judía del período helenístico por la pureza y la impureza moral.

El último texto que quiero resaltar sobre este asunto es el capítulo séptimo de 1 Corintios, donde Pablo trata el celebérrimo tema del matrimonio y del celibato. Las interpretaciones de este capítulo tuvieron una enorme influencia en la configuración de la posterior praxis cristiana. No es nuestro obj etivo estudiar todo el c apítulo, pero sí c onstatar que los comentarios que hace Pablo sobre las relaciones matrimoniales entre creyentes y no creyentes revelan de nuevo el modo en que el apóstol refleja el pensamiento judío dominante en su época sobre las fronteras de la comunidad.

« En otros casos no es el Señor, sino yo quien digo que si un creyente tiene una esposa no creyente, y ella acepta vivir con él, que no se divorcie de ella. Y si una muj er tiene un marido no creyente, y él acepta vivir con ella, que no se divorcie de él. Pues el marido no creyente es santific ado mediante su esposa, y la esposa no creyente es santificada mediante su marido. De lo contrario, vuestros hij os serían impuros, pero de este modo son santos. Ahora bien, si la parte no creyente quiere separarse, que lo haga. En este caso, el hermano o la hermana no está obligado, ya que Dios os llamó a vivir en paz. Tú, muj er, quizá salves a tu marido; tú, hombre, quizá salves a tu mujer» (1 Cor 7,12-16).

Los intérpretes, en general, entienden que esta doctrina de Pablo se aplica al caso de un hombre casado o una mujer casada que « se convierten» a Cristo y cuyos cónyuges «no se convierten» . ¿Debe divorciarse el creyente o no? Prácticamente, todos los intérpretes entienden

esta doctrina de Pablo como una concesión con respecto al matrimonio mixto, que en este caso se refiere al contraído entre un miembro bautizado de la comunidad y otro que no pertenece a ella. Dicho con otras palabras, Pablo no aprobaba los matrimonios entre creyentes y no creyentes; en este caso, aborda la situación ya existente de matrimonios en los que uno de los cónyuges se ha unido a la comunidad de Cristo. En efecto, un poco más adelante, siguiendo con el mismo tema, Pablo dice que una viuda es libre de volver a c asarse si lo desea, pero « únicamente en el Señor» , es decir, con un creyente.

Sin embargo, el vocabulario de Pablo en 1 Corintios 7,12-16 indica que no consideraba las relaciones matrimoniales entre un creyente y un no creyente como una amenaza para la santidad de la comunidad18. Esta opinión está en marcado contraste con las situaciones descritas por Pablo en los capítulos 5 y 6, una de las cuales se refería al incesto y la otra a la relación sexual con prostitutas por parte de miembros de la comunidad; las dos son consideradas por Pablo no solo como inmorales, sino como moralmente contaminantes. Los pecados de sexualidad abordados anteriormente en la carta constituyen un serio peligro para la santidad de la comunidad. ¿Por qué no ocurre lo mismo en este caso? Si un creyente persiste en su relación matrimonial con un no creyente, ¿por qué no provoca el mismo tipo de c ontagio contaminante al individuo, y, así, al cuerpo colectivo de los creyentes? Y ¿cómo es que Pablo considera santos los hijos de esta unión? Por lo general, el contagio de impureza funciona de manera inversa. El contacto entre personas o cosas « impuras» y « puras» hace que estas se conviertan en impuras. En este caso, dice Pablo, es « santo» lo que de otro modo sería « impuro» .

Mientras que la inmensa mayoría de los intérpretes no tienen en cuenta el modo en que puede resultar relevante el tema de la pureza en el pensamiento de Pablo, aquellos que sí lo hacen tienden a considerar que Pablo se desvía radicalmente de la concepción tradicional de la pureza en el j udaísm o; algunos creen incluso que hay pruebas de que Pablo se deshizo totalm ente del concepto de impureza ritual. Según mi parecer, la cuestión de la impureza ritual no es, en general, pertinente en el caso de Pablo, porque él trabaja exclusivamente, o casi exclusivamente, en un contexto pagano -diré algo más sobre este asunto más adelante-. Sin embargo, hay algunos puntos en los que puede apreciarse una especie de solapamiento entre pureza moral y ritual, que, a veces, encontramos en otras obras judías

o en relación con ciertos ámbitos del comportamiento humano; por ejemplo, el de la sexualidad19. Tanto en la Biblia como en el judaísmo fariseo, algunos comportamientos sexuales están regulados por leyes de pureza ritual, y otros por leyes de impureza moral. Hablando de forma general, la c onducta sexual apropiada dentro de los límites del matrimonio está regulada por un sistema de pureza ritual, no de pureza moral. La relación sexual entre los cónyuges durante la menstruación de la muj er, provoca contaminación ritual, no moral. Es decir, una violación de este tipo puede ser un pecado, pero no constituye un pecado tan grave como lo es acostarse con la propia madre. En última instancia, las cuestiones sobre el matrimonio y el divorcio suscitadas en Corinto llevan a Pablo a abordar el tema de las prácticas sexuales apropiadas en el matrimonio, y esto hace que se desplace hacia una evaluación de la situación en términos de impureza ritual. Aquí pone de manifiesto el apóstol un modo de argumentación característicamente farise o, tanto en la forma en que aborda la cuestión como también en la indulgencia que revela al emitir el juicio.

Las tendencias fariseas de Pablo ya se han revelado en 1 Corintios 7, en el modo en que aborda el tema del divorcio. En primer lugar, Pablo manifiesta una posición considerablemente más indulgente con respecto al divorcio que Jesús, a cuya doctrina remite anteriorm ente en este mismo capítulo, pero presta atención a varias situaciones especiales, que reflejan probablemente circunstancias de la vida real. A diferencia de Jesús, Pablo se muestra mucho más pragmático. En segundo lugar, la posición que sostiene sobre el cónyuge conveniente para el matrimonio es, en principio, la misma que sostenían Josefo, Filón, los rabinos y la misma Torá, a saber, que uno no tiene que casarse necesariamente con alguien de la misma « raza» . Con otras palabras, la idoneidad del cónyuge no está determinada por la genealogía, sino por la *politeía*, es decir, por la compartición del mismo modo de vida como parte de una comunidad común.

1 Corintios deja claro que la amenaza real de contaminación que afecta al cuerpo de los creyentes procede de la impureza moral que se contrae por pecados de tipo sexual. La mayor amenaza la constituyen los miembros de la comunidad que tienen un comportamiento sexual pecaminoso. Pablo no despotrica contra las relaciones sexuales con prostitutas en 1 Corintios 5 porque el contacto físico con sus cuerpos provoque contaminación, sino porque el comportamiento sexualmente licencioso de los miembros de la comunidad provoca la contaminación y la potencial degradación del cuerpo

colectivo de los creyentes. Pablo está pensando en términos de impureza moral. Los *actos* sexuales inmorales contaminan a la comunidad. La impureza moral posee propiedades contagiosas, pero su contagio no se propaga a través del contacto físico ordinario, como sí lo hace, por ej emplo, la menstruación. Esa forma de contagio es característica de la impureza ritual. La impureza moral afecta o « infe cta» a la comunidad santific ada por las acciones inmorales de los miembros de la comunidad, especialmente cuando esta no toma ninguna medida para frenar al culpable o los culpables. Así pues, el comportamiento pecaminoso se convierte en una fuente de impureza moral cuando se da una signific ativa cantidad de actividad pecaminosa que es tolerada o incluso tal vez consentida.

La preocupación fundam ental de Pablo no es tanto proteger a los cónyuges individualmente cuanto proteger al cuerpo de los creyentes, incluyendo a los niños que pertenecen a él. Dicho de otro modo, Pablo está trazando las fronteras de la comunidad cristiana como corresponde a los paganos. Estas fronteras tienen que ser nítidas y flexibles. Para Pablo, los paganos que creen « en Cristo» mantienen cierto grado de semej anza con los demás paganos, aunque solo sea por la relación genealógica que tienen con ellos, es decir, que no son hijos de judíos20. En efecto, creo que la relación entre genealogía y la definición de las fronteras comunitarias está en el fondo del asunto tratado en 1 Corintios 7,12-16. En el v. 14 en particular, la pregunta que lleva a la respuesta de Pablo es la relativa a la posición de los hijos de los matrimonios mixtos. La legislación rabínica posterior se ocupó de esta cuestión con enorme interés, im aginando todas las modalidades de descendencia marginal e intentando posteriormente definir la posición de esta descendencia en relación con la comunidad judía. En efecto, las fronteras comunitarias tienen que definirse precisamente cuando se dan casos marginales de identidad étnica y religiosa.

La flexibilidad de la actitud paulina con respecto a los cónyuges no creyentes y la descendencia de los matrimonios mixtos no constituye una desviación radical del judaísmo fariseo, como se ha presentado a menudo. Más bien, es coherente con la tendencia del pensamiento judío del siglo I con respecto al tema del parentesco que llegó a ser la más influyente[21].

Podemos resumir diciendo que, en convergencia con la tradición dominante entre los j udíos helenistas, Pablo dio mucha más importancia a los principios religiosos y morales para definir la pertenencia al pueblo santificado de Dios, que a los orígenes étnicos y a la genealogía. Pero

también utilizó el concepto de pureza para c onstruir las fronteras de su comunidad y regular el contacto con los de fuera. Estas fronteras no eran ni más amplias ni más estrechas que las establecidas por la mayoría de los demás j udíos, incluyendo los rabinos, si bien las líneas de demarcación eran diferentes.

Escritura y Tradición

Es habitual oír decir a los paulinistas que Pablo « pensaba con la Escritura» . Con esto quieren decir que estaba enraizado en la Escritura judía[22]. Ya hemos visto que había escritores judíos, como Josefo y Filón, que se jactaban de que todo el pueblo judío conocía sus leyes, no solo unas élites, porque las Escrituras se leían habitualm ente en voz alta. En efecto, la lectura pública de la Escritura parece ser la razón principal por la que se reunían los judíos el día del sábado. No cabe duda de que Josefo y Filón exageran mucho en su comentario, pero el hábito de reunirse semanalmente para oír la lectura de las Escrituras hace probable que un gran número de judíos, incluidos aquellos que serían analfabetos según los parámetros actuales, poseía cierto grado de familiaridad con los contenidos de la Torá. Podemos afirmar, al menos, que la población judía en general estaba mejor form ada en sus leyes y tradiciones ancestrales que la mayor parte de los demás pueblos del Mediterráneo, incluidos los venerables griegos y romanos, que carecían de los mecanismos para facilitar unos tipos semej antes de lectura pública a las masas[23].

Pero también había unos judíos de élite, como los fariseos y quienes vivían en Qumrán, que se dedicaban al estudio de la Escritura con gran intensidad. Puesto que Pablo dice que había sido fariseo, sabem os que su formación exegética era, como mínimo, superior a la media. Como ya vimos en el capítulo 8, esta referencia a su identidad farisea era un modo abreviado de decir que poseía una formación superior en estudios de la Torá. Las pruebas que proceden de sus cartas corroboran su afirmación. P ablo, en efecto, muestra que estaba familiarizado con muchas partes diferentes de la Escritura. Pero el dato más relevante para entender su tradicional familiaridad con las Escrituras es la actitud general que muestra con respecto a ellas, su facilidad y creatividad al interpretarlas, y el modo en que se apoya en ellas para corroborar sus argumentaciones, en espe cial su misión como apóstol de los paganos. Los farise os eran famosos por conocer con exactitud y minuciosidad la Escritura, pero también lo eran por

incorporar las tradiciones no escritas en su trabajo interpretativo y por el modo creativo en que ponían en diálogo la Escritura con las circunstancias de su época.

Pablo se refiere a la Escritura con unas pocas expresiones diferentes, pero la más importante para el tema de nuestro libro es *nómos*. Se traduce habitualmente por « ley» y a veces se escribe con mayúscula, « Ley» . Llegó a ser el término estándar para traducir la palabra hebrea *torah* entre los judíos helenistas. El uso que hace el apóstol de *nómos* para referirse a la Torá concuerda con la utilización tradicional de los j udíos grecoparlantes. Pablo no la concibe -ni en sentido amplio ni restringido- simplemente como el antiguo código legal escrito de los j udíos. Las Escrituras sagradas, que posteriormente llegarán a ser la Biblia hebra, contienen la historia de la creación del universo por Dios, el relato de la elección de Israel y las historias de los patriarc as y de los reyes, por no m encionar los Salmos y los oráculos poéticos de los profetas. También incluían un conjunto de leyes que se dieron a Moisés en el Sinaí.

Así pues, los judíos de la antigüedad, incluyendo los grecoparlantes como Pablo, consideran la Torá como lo que constituye la suma de la revelación de Dios a su pueblo. Es importante que el lector actual tenga esto en mente al leer las cartas de Pablo. Puesto que prácticamente todas las traducciones vierten el término *nómos* por « ley» , puede inducir a los lectores al error de pensar que Pablo usa el término para referirse solam ente a la ley mosaica o a las « partes legales» de un Antiguo Testamento moderno, o simplemente a las leyes rituales judías, o, más abstractamente, a toda forma de pensamiento y praxis de tipo legalista. Este error puede conducir a errores más grandes y a graves interpretaciones equivocadas de P ablo.

Uno de esos errores más grandes consiste en pensar que P ablo, como seguidor de Jesús, no tenía a la Torá en la misma alta estima que los fariseos y otros judíos eruditos. No se trata de que Cristo sea necesariamente concebido como la antítesis de la Torá (aunque esta ha sido la opinión de algunos cristianos), sino de que Cristo ha reemplazado a la Torá. El hecho de que Pablo pensara que la Torá y la Escritura habían sido superadas por Cristo no es meramente un supuesto multisecular entre los lectores cristianos, sino que se convirtió en un tópico, repetido tan frecuentemente como algo « obvio» que es casi imposible tener en cuenta otras alternativas. Así pues, los lectores dan por supuesto que la Escritura judía ya se había

convertido efectivamente para Pablo en el « Antiguo Testamento» , en un corpus despoj ado de su autoridad por la venida de Cristo. Su única finalidad es señalar a Jesús como el Cristo.

Sin embargo, nada más lejos de la realidad. Pablo trata siempre los textos sagrados con veneración y respeto, y recurre frecuentemente a ellos como fuente dotada de autoridad divina . Los llama « los oráculos de Dios» y dice que « han sido confiados a los judíos» (Rom 3,2), es decir, son un privilegio del que solo gozan los j udíos. En Romanos 13,8-10 invoca el gran mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo y luego remite a la ley mosaica - menciona explícitamente cuatro de los diez mandamientos- como medio para cumplir la voluntad divina de amor al prójimo. Al igual que los judíos y los cristianos de las generaciones posteriores llegaron a considerar su Biblia como Palabra de Dios, y, en cuanto tal, como norma fundamental para vivir de acuerdo con la voluntad de Dios, Pablo estima las Escrituras de Israel como P alabra de Dios a la que tienen que rendir cuentas él mismo y sus seguidores.

El lector actual tiene que recordar que no existía un Nuevo Testamento en el siglo I, es decir, que no había unos escritos específicamente cristianos que poseyeran el e status de Escritura. Cuando Pablo remite a ella - cualquiera que sea el término que use- se refiere exclusivam ente a los escritos sagrados j udíos, que más o menos equivalen a lo que los cristianos llam arían posteriormente « Antiguo Testamento» . Aunque no estaban firmemente fij ados los límites del canon j udío a mediados del siglo I, existía un amplio acuerdo sobre el e status sagrado de muchos de los mismos textos que hoy componen la Biblia hebrea, y los textos a los que Pablo apela como Escritura eran los mismos que la mayoría de los judíos del siglo I reconocerían como textos dotados con autoridad divina[24]. Ahora bien, Pablo no considera la Torá propiam ente dicha ni las Escrituras de Israel en general como « Antiguo Testamento» [25]. Sería una designación que no tendría ningún sentido para Pablo como referencia a las Escrituras de Israel. De hecho, en el siglo I no tendría sentido para nadie describir los escritos sagrados judíos con la categoría de « Antiguo Testamento» . Lo esencial es que Pablo se refiere siempre con Escritura a una clara colección de textos sagrados judíos, que usa el término ley *(nómos,* que puede traducir también la palabra « Torah») como sinónimo de Escrituras, y que estos textos sagrados no menguaron en su autoridad para el apóstol después de su encuentro con Jesús.

En el capítulo 2, « P ablo: el problem a» , resalté varios pasajes en los que supue stam ente Pablo hace comentarios muy críticos con respecto a la Torá (o « ley»), pasajes que, por c onsiguiente , parecerían apoyar la interpretación tradicional de que Pablo se opuso o al menos devaluó seriamente la Torá a favor de Cristo. Abordaré detalladamente en el capítulo 12 estos pasaj es y otros que presentan un reto semejante. Pero puede resultar útil anticipar algo de lo que diremos allí. Siempre que Pablo parece hablar negativamente de la Torá, no está, de hecho, c ensurando la Torá *per se*.

Permítaseme afirmar la cuestión de forma enfática y categórica: Pablo *nunca* condena la Torá. Ni la devalúa, ni la minimiza, ni la degrada; continúa siendo la Palabra de Dios y el medio por el que los intérpretes humanos pueden discernir la voluntad divina. Los terribles comentarios de Pablo son siempre censuras contra quienes no son judíos y asumen la observancia de la Torá. Cuando dice: « Si los herederos lo fueran en virtud del cumplimiento de la ley, la fe quedaría sin valor y la promesa sin eficacia» (Rom 4,14-15), o « todos los que se apoyan en las obras de la ley están bajo una maldición» (Gál 3,10), sus comentarios se dirigen directamente a los paganos, porque es a ellos a quienes explícitamente les escribe sus cartas[26].

Dicho en términos muy simples. Pablo se opone a que los paganos se apropien de la ley mosaica, tanto si esta apropiación está motivada por su deseo sincero de asumir la observancia de la Torá como por algún tipo de coerción ejercida por otros maestros judíos. No hay ningún caso en el que Pablo condene la circuncisión o las leyes dietéticas o cualesquiera otras leyes específicamente judías tal como eran practicadas por los j udíos (tanto si eran o no seguidores de Jesús). Cada uno de los comentarios burlones sobre la circuncisión, por ej emplo, es una condena de todo empeño de los paganos por circuncidarse. Pablo reserva sus condenas para quienes no son judíos y/o los maestros judíos que creen que los paganos deben someterse a la Torá y hacerse j udíos para llegar a formar parte del Israel escatológico. Según Pablo, el hecho de que los paganos se adhieran a la Torá después de la muerte y la resurrección de Cristo, significa dudar, de forma muy concreta, de las promesas de Dios. En cuanto alcanza mi imaginación, creo que lo que más se acerca a una definición de la fe en los escritos de Pablo es la confianza total en que Dios cumple siempre sus promesas.

El sentido restringido de la Torá que Pablo usa a veces, representa la alianza hecha por Dios con el Israel en el Sinaí. Hay una estrecha conexión entre la Torá revelada en el Sinaí y la elección de Israel entre todas las naciones. Al mismo tiempo, con esta elección se entiende que Israel está al servicio de toda la creación. Dios es el creador del universo, y todas las naciones, en última instancia, son re sponsable s ante Dios. Por consiguiente, se desea y se espera que todos los seres humanos conozcan la voluntad de Dios. Lógicamente, entonces, la Torá en cuanto Escritura, es decir, en cuanto testimonio del plan de Dios, habla a todas las naciones (= paganos). Pero la Torá contiene también estipulaciones que incumben exclusivamente a Israel en su función de mediador entre Dios y las nacione s, es decir, a Israel en cuanto reino sacerdotal y nación santa. Las estipulaciones que capacitan a Israel para desarrollar su función son obligatorias para los judíos, pero no para los demás pueblos. Si bien los paganos pueden hacerse judíos mediante la conversión, que se expresa a través del compromiso de vivir según la Torá, la revelación de Jesús como Cristo y el punto de vista apocalíptico que en c onse cuencia adoptó Pablo le llevaron a creer que ya había dejado de ser necesario o conveniente que los paganos se hicieran judíos. Para que Dios fuera reconocido y glorificado como Dios de todo el mundo en el Día del Señor, las diversas naciones del mundo deben reunirse *como las naciones*, es decir, es necesario que los paganos se mantengan como paganos en el Día del Señor, cuando el Dios de Israel se manifieste como el único Dios del mundo[27].

En estos términos es como entiende Pablo su misión como apóstol de los paganos. Pablo cree que las bendiciones prometidas que caracterizan a la nueva era que amanece con el Día del Señor, encajan con la promesa que Dios hizo a Abrahán en el libro del Génesis, a saber, que mediante él serían bendecidas todas las naciones, y esas promesas están a punto de cumplirse . Aunque hacía mucho tiempo que el plan de Dios se había revelado en las Escrituras, las naciones siguen en gran medida desconociendo a Dios y el plan divino que se está desarrollando. Así pues, el apóstol de los paganos es el agente de Dios con la misión expresa de llevar a las naciones el mensaje de que ya ha llegado el momento y de que, por la gracia de Dios, se le ha dado una dispensa especial mediante Cristo. Todo cuanto tienen que hacer es tener fe.

Pero ¿fe en qué?, podríamos preguntarnos.

[1] BOYARIN, *Radical Jew,* también cataloga a Pablo de « crítico de la cultura» (p. 52).

[2] En cuatro cartas (Romanos, 1 y 2 Corintios y Filipenses), Pablo se dirige a sus destinatarios llamándoles « santos» en el saludo de la carta.

[3] Calvin J. ROETZEL, *Paul: The Man and the Myth, Studies on Personalities of the New Testament,* University of South Carolina Press, Columbia 1998, p. 34.

[4] Cf. 1 Corintios 14,33, donde Pablo habla de igual modo de « todas las iglesias» como « santas» .

[5] Jonathan KLAWANS, « Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and AntiSacrifice» , *New TestamentStudies* 48 (2002) 1-17.

[6] KLAWANS, « Interpreting the Last Supper» , p. 14.

[7] La palabra que he traducido por « cuerpo» signific a literalmente en griego « vaso, recipiente» , que es un eufemismo de cuerpo, aunque algunas traducciones la entienden como eufemismo de « esposa» .

[8] La palabra « santificación» en 1 Tesalonicenses 4,3 es el mismo sustantivo griego *(hagiasmós)* que hemos traducido por « santidad» en los vv. 4.7.

[9] KLAWANS, *Impurity andSin inAncient Judaism.*

[10] *Ibíd,* p. 26.Véase también nuestro capítulo 7.

[11] KLAWANS, *Impurity and Sin in Ancient Judaism,* p. 151.

[12] Cf. el estudio de NANOS, *The Mystery of Romans,* pp. 192.201. Véase también Peter TOMSON, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles,* Compendia Rerum Iudaicurum ad Novum Testamentum, Section 3: Jewish Traditions in Early Christian Literature, vol. 1, Van Gorcum/Fortress, Assen/Minneapolis 1990, pp. 151-186.

[13] La mayoría de las versiones m odernas en lengua inglesa traducen el término *éthne* en 1 Corintios 5,1 por « paganos» . Véase, por ejemplo, NRSV, NIV, NASB. Como en 1 Tesalonicenses 4,5, Pablo usa el término griego *éthne,* que yo he traducido por « gentiles» , para referirse explícitamente a quienes no pertenecen a la comunidad de Corinto.

[14] Como afirma explícitamente Levítico 18,8: «No descubrirás la desnudez de la mujer de tu padre» .

[15] La cita del v. 13 procede de Deuteronomio 17,7, que constituye el clímax de las normas relativas a lo que debe hacerse con alguien que comete un acto de idolatría (lapidación) .

[16] Pablo usa la segunda persona del plural en toda esta sección. Sin embargo, mientras que habla de « vuestros cuerpos» en el v. 15 y luego describe la contaminación de un solo cuerpo que se une a una prostituta en los vv. 15-18, cuando Pablo dice « vuestro cuerpo es un templo del Espíritu Santo» , el pronombre está en plural, pero « cuerpo» está en singular. La tendencia de los traductores a verter la expresión griega *en hymin* (v. 19) por « en vosotros» , en lugar de « entre vosotros» , induce erróneamente al lector a pensar que Pablo considera el cuerpo individual como el templo de Dios. Pero esto es altam ente improbable. En todos los pasaj es pertinentes queda claro que Pablo entiende el cuerpo colectivo como análogo al templo. Cf. 1 Cor 3,16-17; 12,12-31; 2 Cor 6,16. Los cuerpos individuales son, ciertamente, parte del cuerpo colectivo y, por tanto, también tienen una repercusión en su bienestar.

[17] KLAWANS, *Impurity andSin inAncient Judaism*, p. 151.

[18] Por el contrario, en 2 Corintios 6,14-7,1 expresa una opinión sumamente negativa del matrimonio entre creyentes y no creyentes: « No os asociéis con los no creyentes form ando una pareja desigual. ¿Ac aso tiene algo que ver la rectitud con la m aldad? ¿Tienen algo en común la luz y las tinieblas? ¿Qué acuerdo puede haber entre Cristo y Beliar? ¿Qué relación entre el creyente y el no creyente?» (vv. 14-15). Sin embargo, no podemos apoyarnos en este texto como prueba de las opiniones de Pablo, porque un gran número de especialistas lo consideran una interpolación, y hay buenas razones para dudar de su autenticidad, sobre la que se ha debatido durante más de un siglo. El debate se intensificó tras el descubrimiento de los Manuscritos del mar Muerto, porque en ellos aparece un temprano lenguaj e dualista semej ante y la mención de Beliar (= Belial en los Manuscritos). Para un estudio sucinto y equilibrado de los argum entos a favor y en contra de considerar el texto como una interpolación, véase Raymond E. BROWN, *An Introduction to New Testament Christology,* Paulist, Nueva York 1994, pp. 550-551 (trad. esp.: *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2005). Otro sucinto pero detallado análisis de este texto, que responde también a las preguntas de cómo y por qué llegó a insertarse en 2 Corintios, puede verse en Nils Alstrup DAHL, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission,* Augsburg, Minneapolis

1977, pp. 62-69. Es tan impropiamente paulino este pasaj e que algunos han sostenido que de hecho constituye un fragmento antipaulino insertado en la carta de Pablo para combatir lo que se percibía como una actitud excesivamente acomodaticia del apóstol.

19 SEGAL, *Paul the Convert,* pp. 169-171, atribuye una función a la pureza en el pensamiento de Pablo semej ante a la que yo sostengo.

20 La actitud de Pablo con respecto a la genealogía reflej a prácticamente la misma forma de pensar de los j udíos no cristianos que ac eptaban el proselitismo. Los escritores j udíos afirm an frecuentemente que el prosélito es un j udío de pleno derecho, tan j udío como el de etnia judía. Pero, al mismo tiempo, se le denomina «prosélito» , no « *ioudaios»* , lo que claramente indica una diferencia de categorización. Además, los prosélitos tenían algunos impedimentos (por ej emplo, los sacerdotes no podían contraer matrimonio con prosélitas) derivados de su diferencia étnica. Sin embargo, esta alteridad genealógica se solucionaba con el paso de una o dos generaciones, pues a los hijos de los prosélitos ya no se les llamaba « prosélitos» , sino « judíos» .

21 Véase COHEN, *Beginnings of Jewishness,* p. 272, nota 32, y HAYES, *Gentíle Impurities,* p. 159. Hayes llega a decir: « Tanto Pablo y los padres de la Iglesia antigua, por una parte, como los rabinos palestinenses..., por otra, tenían que contar y re sponder al mismo problema cultural -la necesidad o el deseo de redefinir Israel por otras vías diferentes a las genealógicas-. Tanto Pablo como los rabinos se oponen (en mayor o menor medida y por razones diferentes) a la defensa a ultranza de la pureza étnica que caracteriza a Esdras, Jubileos y las fuentes de Qumrán... La frontera comunitaria rígida y altam ente impermeable establecida por Esdras e intensificada entre algunos grupos judíos del Segundo Templo, representada por textos como Jubileos y 4QMMT, estaba en tensión con otras corrientes de la tradición (en la misma Torá se percibe una frontera comunitaria permeable) y de la realidad de entonces, que incluía cada vez más el doble fenómeno de la conversión y del matrimonio con los conversos. Me atrevería a decir que esta tensión desembocó en una crisis de identidad cultural a la que tuvieron que responder Pablo y los rabinos» .

22 Para tener una idea de lo enraizado que estaba, véase Richard B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul,* Yale University Press, New Haven 1989.

[23] Mientras que en las diversas fiestas paganas se leían o c ontaban los mitos y las leyendas fundacionales, estos no eran contemplados como la encarnación de la *politeía*, « c onstitución» , del pueblo, del modo en que la Torá lo era para los j udíos.

[24] Los j udíos de todas las tendencias consideraban por entonces que la Torá propiamente dicha, es decir, los cinco libros de Moisés, también conocidos como Pentateuco, no solo tenía un origen divino, sino que también era el fundam ento central de la Escritura j udía. Los escritos proféticos gozaban también de una amplia estima, y eran considerados oráculos divinos. Lo mismo cabe decir con respecto a los Salm os y otros varios textos más tardíos c onocidos por los cristianos como literatura sapiencial (por ej emplo, Proverbios, Job, Eclesiastés). Si bien se les otorgaba, a veces, a los escritos proféticos y a la literatura sapiencial un estatus inferior a la Torá, muchos de estos libros eran estudiados con el mismo esmero y atención que los cinco libros, y eran citados como palabra divina de igual modo que los textos de la Torá. No obstante, los límites del canon son borrosos, de forma que ciertos textos eran considerados Escritura por algunos j udíos, pero no por otros. Tal es probablemente el caso del libro de Henoc, por ejemplo, del que se han hallado cuatro copias en Qumrán.

[25] Los lectores que conocen las cartas de Pablo pueden perfectamente asombrarse de un pasaje de 2 Corintios en el que, al parecer, Pablo compara la « nueva alianza» con el « código escrito» . Este es el único pasaje en todas las cartas paulinas no disputadas en el que Pablo parece descalificar la Torá. « Pues la letra mata, pero el espíritu da vida» , afirma Pablo en 2 Corintios 3,6. Y en 3,14 se refiere a la « antigua alianza» , que sin duda remite a la alianza establecida en el Sinaí, es decir, a la Torá. Está fuera del obj etivo de nuestro estudio realizar una exégesis detallada de este texto, pero serían suficientes unas observaciones básicas sobre el vocabulario usado aquí por Pablo para asegurar a los lectores que tengo razón al sostener que el apóstol veneró la Torá durante toda su vida. No hay razón para interpretar el contraste que establece entre la « nueva alianza» y el « código escrito» como una contraposición entre la nueva alianza forj ada en Cristo, que produce vida, y la antigua alianza de la Torá, que produce muerte. Esta interpretación está enraizada en los supue stos de los intérpretes cristianos posteriores que se basaban en el hecho de la existencia de un Nuevo Testamento y otro Antiguo, y en la convicción de que los j

udíos pertenecían al « Antiguo» y se oponían al « Nuevo» . En realidad, Pablo contrasta dos modos diferentes de interpretación, no dos alianzas diferentes e incompatibles, y en absoluto dos colecciones diferentes de textos sagrados. En los vv. 14-16 se hace especialmente evidente que Pablo está abordando la cuestión del modo correcto de interpretar los textos. Después de darle la vuelta al sentido del velo de Moisés, que nos narra Éxodo 34, censura a aquellos que efectivamente siguen aún « velados» cuando « leen a Moisés» . Pablo critica a quienes no entienden el verdadero sentido de la Torá, y, en este caso, se refiere principalm ente a los j udíos que no creen en Jesús (sobre los que encontramos muy pocas referencias en Pablo). Sin la ayuda del e spíritu, el escrito carece de sentido. Yace muerto en la página (o en la piedra).

[26] Para la argumentación más accesible a favor de que Pablo dirige sus comentarios críticos sobre la ley a los paganos, véase GAGER, *RenventingPaul.* Otros especialistas que han insistido en este punto, y con cuya obra estoy especialmente en deuda, son Lloyd GASTON, *Paul and the Torah*, University of British Columbia Press, Vancouver 1987; Neil ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, JSOT, Sheffield 1990; NANOS, *The Mystery of Romans*, y STOWERS, *A Rereading of Romans.*

[27] FREDRIKSEN, « Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope»

10
Un monoteísta judío radical

Como sostiene el gran especialista de Nuevo Testamento Nils Dahl, la teología de Pablo y el sentido que le da a su misión no pueden separarse, aunque muchos paulinistas lo han intentado[1]. En última instancia, sin embargo, no podemos comprender la visión teológica particular de Pablo sin entender también su autocomprensión como apóstol de los paganos, y no podem os entender esta misión sin entender también los principios teológicos que la motivaron2.

Tenemos que admitir que Pablo no escribió una teología sistemática. No podem os sacar del corpus de las cartas paulinas un conjunto de doctrinas esenciales o incluso de doctrinas bien definidas y claramente « cristianas» (aunque, por supuesto, los teólogos cristianos posteriores fundamentaron sus doctrinas en Pablo o escribieron teologías sistemáticas basadas en el corpus paulino) . La cartas de Pablo son de carácter ocasional. Es decir, son cartas escritas para tratar problemas particulares, cuestiones, situaciones, etc.; no son tratados o ensayos sobre temas teológicos abstractos[3]. La cuestión que se nos plantea es la siguiente : si Pablo no escribió una te ología sistemática, ¿podem os identificar un mensaje coherente a partir de la lectura de sus cartas? Junto con Christiaan Beker, creo que podemos responder afirmativamente, y que el marco que nos proporciona esta coherencia es la apocalíptica judía. Esta « constituye el núcleo del evangelio de P ablo, ya que todo cuanto se dice sobre Cristo remite a ese proceso de salvación que llegará inminentemente a su clímax en el *regnum Dei»* , que Beker entiende como el reino final y victorioso de Dios, que no solo marca el culmen de la historia, sino que inaugura la era [4] mesiánica .

Si se le pidiera a una lector tradicional de las cartas paulinas que explicara la esencia de la misión de Pablo como apóstol de los paganos, respondería que su misión era predicar el Evangelio, cuyo c ontenido fundam ental es la muerte y la resurrección de Jesús, con el fin de convencer a los paganos que le escucharan a tener fe en Jesucristo y encontrar así la salvación en el día del juicio. (Supuestamente, uno demuestra su fe simplemente creyendo en la verdad de la misma

proclamación y siendo bautizado « en Cristo» 5.) Los lectores habituales también dirían que las convicciones teológicas que realmente importaban a Pablo derivaban de la revelación de Jesús que le llevó a su c onversión.

Expresando la visión tradicional en sus polémicas categorías antijudías, la convicción teológica principal que desencadenó la misión apostólica de Pablo es que Jesús había reemplazado a la Torá como clave para la salvación; en consecuencia, los j udíos ya no gozan de ninguna posición especial, sino que todos tienen el mismo acceso a Dios a través de Jesús (y solam ente de Jesús); de ahí la necesidad de emprender una misión completa a las naciones.

El lector de este libro no se sorprenderá al descubrir que nosotros no sostenem os la concepción de la te ología misionera de Pablo resumida en el párrafo anterior. Al contrario, esa versión está estrechamente vinculada al paradigma tradicional que ve a Pablo como un converso del judaísmo al cristianismo. Según la visión tradicional, Cristo ocupa un lugar tan central en el programa misionero que todas las creencias judías clásicas que Pablo pudiera haber sostenido son intrascendentes para su misión como apóstol de los paganos, o habían sido rechazadas a la luz de la experiencia del camino de Damasco. Dicho simplemente: Cristo es el centro de la vida y del pensamiento de P ablo. Y Cristo es también el objetivo de su misión a los paganos.

En contraste con esta visión tradicional, yo afirmo que la fuerza teológica más importante que motivó la misión de Pablo fue un compromiso absoluto con el monoteísmo j udío y con el modo de llevar a las naciones del mundo a esta comprensión, dado que la historia estaba llegando a su fin[6]. Dicho en términos más sencillos, la motivación de Pablo procede de su fe en Dios, en quien cree que le ha encargado una misión profética destinada a los paganos. Cristo es una parte esencial del mensaje profético, pero no es la causa principal a partir de la cual pueden explicarse todos los efectos posteriores que se manifiestan en la vida y obra del apóstol; la causa principal es Dios. Expresándonos en términos teológicos, diríam os que la teología de Pablo no es esencialmente cristocéntrica, sino teocéntrica. Inspirado por la convicción fundam ental del monoteísmo anicónico, captado excelentemente por el *Sema ‘*, que es lo más parecido a un credo que tiene el j udaísm o: « Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno» (Dt 6,4), y la conciencia de que era inminente el j

uicio final de Dios, Pablo asumió apasionadamente la tarea de proclamar a las naciones la unicidad de Dios.

En las categorías clásicas judías, el Dios de Israel y el Dios del universo eran siempre uno y el mismo Dios, pero ahora era el momento de que las naciones conocieran y glorificaran a Dios, y solo a este Dios, o serían obj eto de su ira. La tensión entre la particularidad divina, patente en la alianza especial de Dios con Israel, y la universalidad divina, manifiesta en la función de Dios como creador y sustentador del universo -el Dios único que vigila providencialmente todos los funcionamientos de la historia humana-, se resolvería escatológicamente en el j uicio final y comenzaría la era mesiánica.

La figura de Abrahán suministró a Pablo un excelente punto de partida para llevar su mensaje monoteísta a las naciones. Mientras que los detalles narrativos sobre Abrahán en Génesis 12 y sobre Pablo en Gálatas 1 difieren signific ativam ente , sus biografías comparten un m odelo similar. Los dos son llamados por Dios a cumplir una tarea que no les beneficiará meramente a ellos mismos o a sus parientes inmediatos, sino a todas (al menos potencialmente) las naciones o pueblos. Tanto Pablo como Abrahán llegan a alej arse de sus comunidades de origen como consecuencia de este encargo divino. En el caso de Abrahán, Dios lo llama literalmente a abandonar a su familia y parientes, y, como bien conocen j udíos y cristianos, no vive lo suficiente para ver la instalación de su familia en la tierra prometida por Dios. En lugar de esto, su vida está marcada por un nomadismo radical. Con la excepción de la cueva de Macpelá, que Abrahán compra a un príncipe hitita como terreno para sepultar a Sara, el patriarca no posee nunca la tierra de la promesa; pasa la mayor parte de su vida residiendo en Canaán y sus alrededores como un extranjero[7]. « Mi padre era un arameo errante» , tal llegó a ser el refrán acuñado para recordar al patriarca (Dt 26,5). Las promesas de Dios sobre el país que Abrahán iba a heredar se demoraba, provocando la decepción. En el caso de Pablo, la llamada de Dios le lleva a separarse de la comunidad judía más convencional, en la que supue stam ente se había form ado y, de forma implícita, del tipo de vida aislada marcada por la observancia estricta que caracterizaba el ideal de vida comunitaria de los fariseos. Como en el caso de Abrahán, la llamada divina lleva a Pablo a vivir una vida itinerante entre pueblos que no eran de su parentesco.

Pero incluso más importante que el texto del Génesis para entender cómo Abrahán ayudó a m odelar la identidad religiosa de Pablo es el retrato popular que se tenía del patriarca en tiempos del apóstol. Al igual que nos ocurre a los lectores actuales, los lectores antiguos c ontaban con una tradición bien desarrollada de interpretación que les orientaba en el modo de entender la Escritura. Los personajes bíblic os, especialmente Abrahán, eran obj eto de la imaginación de los intérpretes. En consecuencia, se produj eron muchos relatos extrabíblicos y tradiciones interpretativas que funcionaban en conjunción con el Génesis para crear una imagen de Abrahán que procedía del estudio que los antiguos lectores hacían del Génesis y que, complementariamente, llegaba a ser parte de sus hipótesis de trabaj o cuando abordaban los relatos de Abrahán en el Génesis.

Un ejemplo de esta tradición interpretativa es que la llamada de Abrahán en Génesis 12 se entendió como una ruptura con su familia de origen, una ruptura debida a su descubrimiento de Dios y el consiguiente rechazo de la idolatría. Entre las obras de los autores judíos antiguos abundan las historias sobre los acontecimientos que están detrás de la llamada de Abrahán en Génesis 12,1-3: « Y el niño [Abrahán] comenzó a darse cuenta de los errores del país -que todos se extraviaban tras imágenes talladas y tras la impureza...- y él se separó de su padre para no adorar a los ídolos con él» [8]. Estas historias servían para explicar de forma plausible la ciega obediencia de Abrahán a una orden que le exigía abandonar a su madre y a su padre. Probablemente, estas historias surgieron de la necesidad de explicar textos bíblic os lacónicos y enigmáticos como este, pero también llegaron a cobrar vida por sí mismas, tal vez por el poder que tenían de explicar el texto con sentido[9]. Finalmente, Abrahán fue considerado no solo como la primera persona que respondió fielmente a la llamada del Dios de Israel, sino que llegó a ser conocido como el primer monoteísta de la historia. Como nos cuenta Josefo,

« Él fue el primero en declarar que hay un solo Dios, creador del universo, y que si los demás seres contribuían en algo a la felicidad de los hombres, lo hacían en virtud del papel que tenían señalado por disposición divina y no por su propio poder... Cuando los caldeos y otros pobladores de Me sopotamia se levantaron contra él por sus doctrinas, creyó conveniente abandonar la región. Y por orden y con la ayuda de Dios fue a vivir a la tierra de Canaán» [10].

En la misma lógica que hace de Abrahán el antepasado de Israel, se supone también que el patriarca experimentó algún tipo de transformación religiosa durante su vida. Abrahán no pudo haber nacido de unos padres judíos, porque sencillamente no había judíos cuando vino al mundo. Si Abrahán llegó a ser el primer hebreo/israelita/judío por responder a la llamada de Dios, entonc es tuvo que haber sido diferente antes. Con otras palabras, Abrahán no comenzó su vida como monoteísta, sino que *llegó a ser* monoteísta. (Para los judíos de la antigüedad que transmitían las tradiciones sobre Abrahán, el j udaísm o y el monoteísmo eran considerados prácticamente equivalentes. Además, mientras que los especialistas actuales distinguen acertadamente entre la religión israelita y el j udaísm o, los judíos del período posbíblico no hacían tal distinción, sino que veían un ininterrumpido hilo de continuidad entre ellos y el pueblo al que la Escritura denomina israelitas o hebreos. Es decir, mientras que puede resultar anacrónico llamar « judío» a Abrahán, los « j udíos» del período helenístico no lo sabían y, por consiguiente, pensaban que Abrahán había sido el primer judío.)

Las numerosas versiones sobre el descubrimiento del monoteísmo por Abrahán subrayan que el rechazo del patriarca a la idolatría fue el paso fundam ental de su giro hacia Dios[11]. Por consiguiente, no sorprende que tanto Filón como Josefo lo consideren no solo el patriarca de Israel, sino también el primer prosélito, puesto que Abrahán era un pagano, un caldeo, para ser exactos. Además, muchos exégetas antiguos, incluidos Josefo y Filón, creían que Abrahán llegó al monoteísmo por su precoz estudio de las estrellas, dado que los caldeos eran famosos por sus aptitudes para la astronomía. En ciertas tradiciones posbíblic as, el patriarca israelita destaca no solo en astronomía, sino también en sabiduría y en virtud, hasta el punto de que llega a ser el mentor y el maestro de otros pueblos, como los fenicios y los egipcios[12].

Así como Abrahán es considerado el héroe por antonom asia cuya llamada divina le lleva a abandonar su antiguo modo de vida y a vagar entre pueblos extranj eros, que reciben el beneficio de su sabiduría, de igual modo Pablo puede entenderse a sí mismo como fundamentalmente judío y, sin embargo, transformado por su experiencia religiosa en alguien que tiene que vivir entre otros pueblos, a saber, entre paganos, para instruirles sobre la necedad de los ídolos y la sabiduría que implica adorar al único Dios verdadero.

Así pues, aunque continúa siendo j udío, Pablo deja de vivir entre j udíos, en parte porque se lo exige su llamada a dirigirse a las naciones y en parte por la hostilidad que contra él manifiestan al menos algunos j udíos y las autoridades j udías.

Sin embargo, el lector actual no debe malinterpretar el paralelismo entre Pablo y Abrahán. La experiencia de Pablo no debe interpretarse como una inversión de la experiencia de Abrahán: Abrahán pasó de ser pagano a ser judío; Pablo no deja de ser judío para hacerse pagano. Pablo no es el antitipo de Abrahán, sino el nuevo Abrahán13.

Esta conceptualización de Pablo como el nuevo Abrahán nos lleva realmente a entender su obra como el cumplimiento escatológico de la finalidad divina del patriarca. Pablo reside entre las naciones y les da instrucciones, al igual que hizo Abrahán. Además, Dios le asignó a Pablo una función de cisiva para llevar a cabo el paso de la antigua era a la nueva. Cuando Dios invade tu vida y te asigna una misión, altera tu existencia. Pero esta no implicó una ruptura en su identidad religiosa como judío. La alteración esencial en el caso de Pablo fue darse cuenta del momento en el que se encontraba la historia.

Dios: el centro del pensamiento de Pablo

La teología monoteísta de Pablo no solo constituye una prueba de su persistente identidad de judío, sino que es esencial para entender su visión teológica en general y las razones de su misión. Resulta extraño que los paulinistas, en general, no hayan dedicado mucha atención a este punto. Supongo que los intérpretes cristianos lo han dado por supuesto, ya que, según su hipótesis de trabajo, el cristianismo, como el judaísmo, era y continúa siendo una fe monoteísta, y, lógicamente, Pablo era monoteísta. Como observa James Dunn, « las convicciones de Pablo sobre Dios son todas muy axiomáticas. Puesto que eran axiomas, Pablo nunca se esforzó mucho en explicarlos. Pertenecen a los fundamentos de su teología y en su mayor parte están ocultos a la vista» 14. Pero si no prestamos atención a este aspecto del pensamiento de Pablo, estamos expuestos a pasar por alto aspectos esenciales de su mensaje y misión.

Por otra parte, desde la perspectiva de quienes están fuera de la tradición cristiana, Pablo ha sido a veces ridiculizado por haber abandonado el monoteísmo. Esta ridiculización forma parte de una crítica teológica más general, prom ovida durante siglos por musulmanes y j udíos, contra la

doctrina cristiana de la encarnación, es decir, que Dios se hizo hombre, y contra la idea de un Dios tri-uno, es decir, que Dios es tres en uno, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Sintetizando la larga tradición de diálogo y debate teológicos en una frase, diríam os que los musulmanes y los judíos creen que la devoción a Cristo hace que los cristianos sean unos falsos monoteístas, en el mej or de los casos, o unos idólatras, en el peor, mientras que los cristianos no ven contradicción alguna entre su afirmación de la unicidad de Dios y la doctrina de la Trinidad.

Pero, volviendo a reiterar de nuevo un punto sobre el que ya hemos hablado varias veces en este libro, el cristianismo no existía aún como un sistema religioso independiente en tiempos de Pablo. Pablo no piensa con las categorías de la doctrina de la encarnación tal como fue de finida en el Concilio de Nicea (325 d.C.) ni con las de la doctrina de la Trinidad forjadas en el Concilio de Calcedonia (451 d.C.). Al mismo tiempo, las cartas de Pablo reflej an ya una sorprendente cristología alta que parece anticipar las tesis ortodoxas posteriores. Es decir, las cartas de Pablo manifiestan una fe en la divinidad de Jesús que llegó a caracterizar la completa identificación entre Jesús y Dios de la doctrina cristiana oficial tardía. Jesús es claramente una figura divina de estatus exclusivo en las cartas paulinas, y esto condujo a muchos historiadores a concluir que la devoción a Cristo desarrollada por Pablo tuvo que proceder de influencias exteriores, es decir, no j udías[15].

No re sulta difícil entender, por consiguiente, cómo la apasionada fe en Jesús de Pablo, junto con el hincapié que hace en él en sus cartas, pudo llevar a algunos lectores a creer que Jesús había de splazado al Dios de Israel como aquel a quien Pablo (y otros creyentes relacionados con el círculo paulino) le prometía ahora lealtad. En efecto, algunos cristianos leen a Pablo exactamente de este modo: el obispo romano Marción (85-160 d.C.) creía que el Dios a quien representaba Jesús era un Dios completamente diferente al Dios de Israel. Ciertamente, los cristianos protoortodoxos y ortodoxos c atalogaron de herejes a Marción y a los posteriores gnóstic os que tenían ideas semejantes.

Como Larry Hurtado ha observado, la devoción a Jesús entre los primeros creyentes, tal como atestiguan los escritos del Nuevo Testamento, no evolucionó hacia un culto independiente de Cristo. Hurtado sostiene que la devoción a Cristo se desarrolló en el marco monoteísta judío y que este marco es responsable, al menos en parte, de los límites m antenidos por los

cristianos protoortodoxos, unos límites que impidieron que la devoción a Jesús se desarrollara en un « culto independiente en el que se venerase a Jesús como un nuevo segundo dios» 16. Además, las cartas de Pablo suministran la prueba existente más antigua del modo en que la devoción a Jesús surgió desde dentro del contexto del monoteísmo j udío.

Hurtado ha identificado cuatro convicciones sostenidas por los primeros seguidores de Jesús, que están bien ate stiguadas en las c artas de Pablo y sobre las que no existe prueba alguna que demuestre que el apóstol discrepara signific ativam ente de los otros dirigentes del movimiento de Jesús[17]. Dicho con otras palabras, probablemente estas convicciones eran lo que las primeras generaciones de creyentes tenían en común y lo que les ayudó a unirlos como comunidad. Quiero citarlas aquí porque caracterizan en forma de sumario la importancia de Jesús para Pablo y el modo en que esta importancia solo puede entenderse en el contexto de las clásicas convicciones j udías sobre Dios. Según Hurtado, estas convicciones se manifiestan en dichos- fórmulas que los especialistas, en general, aceptan como citas de la tradición « cristiana» común de los estratos más primitivos.

(1) que Dios había liberado a Jesús de la muerte, así que quien vive de nuevo es realmente Jesús, no meramente su memoria o influencia; (2) que Dios otorgó excepcionalmente a Jesús una nueva forma de existencia gloriosa, una vida corporal inmortal y escatológica; (3) que Jesús ha sido también exaltado a una posición celestial excepcional, presidiendo, por designación de Dios, el program a de redención; y (4) que aquellos que tuvieron esos encuentros especiales con Jesús resucitado fueron encargados por Dios para proclamar la posición exaltada de Jesús y convocar al pueblo para que reconociera en su resurrección/exaltación la señal de que había llegado el momento escatológico de la redención[18].

Todas estas convicciones que ha identificado Hurtado son, en efecto, sobre Jesús, pero cada una de ellas está vinculada a las convicciones que sobre Dios proceden de la tradición judía. En las cartas de Pablo, es evidente que el mensaje sobre la resurrección de Jesús dice algo importante sobre el resucitado, pero su función principal consiste en dar testimonio del poder de Dios y en expresar que ha llegado el amanecer de la era escatológica. Adem ás, ser apóstol suponía comprenderse a sí mismo como parte del programa escatológico de redención. Proclamar el Evangelio significaba también dar a conocer al mundo que estaba a punto de irrumpir la era escatológica.

Volveré a tratar más adelante la función específica de Cristo en el pensamiento de Pablo, pero antes deseo resaltar algunos textos relevantes de las cartas paulinas que ilustran la persistente fe de Pablo en Dios, en el Dios uno y único, el Dios de Israel, creador y sustentador del universo[19]. La devoción de Pablo a Cristo nunca pone en peligro la singularidad y la universalidad de Dios, ni, en cuanto apóstol de Jesucristo, niega la relación especial que Dios tiene con Israel. Al contrario, la tensión creativa entre universalidad y particularidad que caracterizaba el monoteísmo judío en el período grecorromano, hizo posible que Pablo interpretara su experiencia religiosa de Jesús resucitado como una llamada del Dios de Israel para hacerse apóstol de las naciones, cuya misión consistía en proclamar la llegada del Reino de Dios.

El carácter teocéntrico del pensamiento de Pablo queda claro de diversas formas a lo largo de sus cartas. La primera y la más obvia es la asombrosa cantidad de veces en las que aparece en ellas el término « Dios» . Según Dunn, este término se halla 548 veces en el corpus paulino (153 solo en Romanos), sin contar los casos en que es mencionado por pronombres y por otros títulos. Recurriendo a Romanos como ejemplo, Dunn señala que el «lector atento no puede sino sentirse impresionado por la ininterrumpida sucesión de frases de genitivo» que caracterizan su primer capítulo: « Evangelio de Dios» , « hij o de Dios» , « amados de Dios» , « la voluntad de Dios» , « el poder de Dios» , « la justicia de Dios» , « la ira de Dios» , « la gloria de Dios» , y la lista prosigue[20]. Estas frases aparecen frecuentemente en otras epístolas, aunque no con la misma densidad que en Rom anos. Es interesante observar que Pablo usa la frase « Evangelio de Dios» casi con la misma frecuencia que « Evangelio de Cristo» [21]. Incluso en aquellos casos en los que esperaríamos que Pablo usara el término « Cristo» , opta por el vocablo « Dios» . Cuando se refiere a la comunidad de los creyentes como « iglesia» *(ekklesía),* Pablo los describe a menudo como « la(s) iglesia(s) de Dios» , y solo excepcionalmente como « iglesia(s) de Cristo» [22].

En segundo lugar, si bien fue el Hijo de Dios el que se reveló « en» o « mediante» Pablo, es claro que fue Dios quien lo llamó y le dio en el encargo de apóstol (véase Rom 1,1; 1 Cor 1,1; Gál 1,15). La primacía de Dios, con otras palabras, es evidente por el modo en que Pablo atribuye prácticamente todo cuanto acontece en el cosmos a la acción divina. Son muy numerosas las denominaciones descriptivas de Dios en las que queda claro que él es

quien se hace cargo totalmente del desarrollo de la historia: es « Dios quien juzga al mundo» (Rom 2,2; 3,6), « Dios quien muestra misericordia» (Rom 9,16; Flp 2,27), « Dios quien j ustifica» (Rom 4,5; 8,33), «Dios quien resucita a los muertos» (1 Cor 15,22.36.42)[23], «Dios quien predetermina [o predestina] los acontecimientos» (Rom 8,29-30; 1 Tes 5,9), «Dios quien hace y cumple las promesas» .

La voluntad de Dios determina todo; todo está som etido a ella. No sorprende, por consiguiente, que Pablo mencione con frecuencia la voluntad de Dios, tanto con respecto a lo acontecido en el pasado como con respecto a lo que sucederá en el futuro, o en sus peticiones. Evidentemente, esta actitud es coherente con la imagen de Dios como creador y sustentador del universo[24].

En tercer lugar, las palabras propias de la oración y del culto se dirigen exclusivamente a Dios. Habitualmente, las cartas de Pablo incluyen lo que se denomina una « acción de gracias» , que se llama así porque el apóstol da gracias a Dios por las alegrías y los éxitos de sus fieles: « Doy gracias a Dios cada vez que me acuerdo de vosotros, en cada una de mis oraciones» (Flp 1,3)[25]. La acción de gracias se encuentra, normalmente, justo después del saludo con el que comienza la carta. Pero Pablo también se siente inspirado a dirigirse a Dios para darle gracias o con otras formas de plegaria en varios momentos de sus cartas. Estas expresiones de plegaria también se dirigen siempre a Dios[26].

Ciertamente, Pablo ofrece a menudo palabras de agradecimiento o de alabanza o de súplica *a través* de Cristo, pero, no obstante, queda claro que es Dios su destinatario. Romanos 7,25 presenta un ejemplo sucinto: « Gracias sean dadas a Dios a través de Jesucristo, nuestro Señor» . En al menos dos textos, Pablo explicita que el Cristo exaltado lleva a cabo una función de mediación entre la humanidad y Dios. Uno se encuentra en 2 Corintios: « Pues en él cada una de las promesas de Dios son un “sí”. Por eso, es a través de él que decimos el “amén”, para la gloria de Dios» (2 Cor 1,20)[27]. El otro procede de un famoso pasaje de Romanos: « ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? ¡Dios es quien justifica! ¿Quién se atreverá a condenar? ¡Cristo Jesús es quien murió, más aún, resucitó y está a la derecha de Dios, intercediendo por nosotros!» (Rom 8,33-34).

No cabe duda de que Pablo habla a veces de Jesús de una forma que suena sorprendentemente semejante al modo en que describe a Dios. El ej emplo más obvio lo constituye el título favorito de Pablo para referirse a

Jesús, a saber, *kyrios*, que significa « Señor» . Este título aparece en los saludos de las epístolas, como también en oraciones, himnos y confesiones. Dicho con otros términos, el término *kyrios* se encuentra en expresiones hechas que reflejan la tradición prepaulina común de las primitivas generaciones de creyentes. Por ejemplo, en Romanos 10,9, Pablo recurre a una confesión o profe sión de fe común entre los creyentes: « Si confiesas con tus labios que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvado» 28. El ejemplo más memorable y m agistral de esta confesión « cristiana» primitiva se encuentra al final del famoso himno de Filipenses 2,6-11: «Al nombre de Jesús toda rodilla se incline... y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor» (vv. 10-11). Más que otros títulos, *kyrios* es el que « denota la posición especial y la dignidad del Señor Jesucristo» 29.

El término « Señor» era una designación común que los judíos usaban en la antigüedad, ya en tiempos de Pablo, para referirse a Dios. En las Escrituras hebreas se habla de Dios con varios epítetos, entre los que se encuentra « Señor» . Pero es posible que esta particular designación de Dios llegara a tener un sentido teológico más fuerte en la época de Pablo. Probablemente, la palabra hebrea *adonai*, que literalmente traducida significa « Señor» o « mi Señor» , sustituyó en la lectura pública de las Escrituras el nombre de Dios en cualquier texto donde este apareciera. Los especialistas se refieren con frecuencia al nombre divino con el término « tetragrama» , porque está formado por cuatro consonantes, representadas en español por YHWH. Mientras que las copias más antiguas (es decir, precristianas) de los LXX escriben el nombre divino con letras griegas o hebreas, hay pruebas, procedentes de fuentes arameas, como también de Filón y Josefo, de que los judíos no pronunciaban el nombre, sino que en su lugar decían *kyrios*30. Así pues, existe una estrecha asociación entre el nombre divino y *kyrios* o « Señor» . Los especialistas remiten con frecuencia a esta asociación cuando quieren resaltar el asombro que produce el hecho de que Pablo usara *kyrios* como título de Jesús.

Al mismo tiempo, la palabra *kyrios* es el término común en griego para referirse a un señor o a un amo. Al césar se le llamaba habitualmente *kyrios* (entre otros muchos títulos), pero el término puede usarse a escala más re ducida para referirse al cabeza de familia en relación con los demás miembros que la componen. También se aplicaba en el período romano a ciertos dioses populares, como, por ejemplo, Asclepio (Esculapio)[31].

Algunos especialistas sostienen que la aplicación que hace Pablo de *kyrios* a Jesús procede exclusivamente del uso helenístico. El intento por limitar la esfera de influencia al uso griego y romano (no judío) se debe en parte a la incredulidad de otros especialistas de que Pablo pudiera haber aplic ado el título de *kyrios* a Jesús si hubiera sido un título tan importante para referirse a Dios. La profesión de fe de que « Jesús es Señor» ¿no habría supuesto una amenaza para la reivindicación exclusivista de la unicidad de Dios que caracteriza al judaísmo? De seguir esta lógica, Pablo no puede ser el fariseo erudito que afirma haber sido (en realidad, era más « griego» que « judío» , porque parece desconocer la naturaleza verdadera del monoteísmo judío).

Pero cabe otra posibilidad. A mi parecer, la preferencia paulina por aplicar el término *kyrios* a Jesús se debía a una estrategia de conveniencia. Como apóstol de los paganos, Pablo elaboró su mensaje atendiendo al mundo politeísta no j udío. Al referirse reiteradamente a Jesús como Señor, Pablo intentaba inculcar en sus de stinatarios el tipo de lealtad exigido a quienes habían elegido ahora consagrarse al Dios Uno, sobre todo porque había muchos dioses en la sociedad grecorromana y la gente estaba habituada a rendir culto a más de uno. El culto debido a un dios no implicaba necesariamente para los paganos abstenerse de dar culto a todos los demás. La proclamación de Jesús como Señor era, probablemente, un primer paso esencial para hacer posible que los paganos comprendieran el tipo de exclusividad teológica exigida por el monoteísmo judío. (También podría haber sido un desafío al señorío del césar, y, por consiguiente, una crítica a la ideología imperial romana.)

En 1 Corintios despliega Pablo este tipo de recurso de conveniencia. En medio del debate sobre los peligros de la idolatría, dice lo siguiente: « Nosotros sabemos... que “no hay más que un Dios”. Existen, sí, esos a los que llaman dioses, sea en el cielo o en la tierra -y son, por cierto, muchos esos dioses y señores-. Para nosotros, sin embargo, solo hay un Dios, el Padre, de quien todo procede y a quien todos estamos destinados, y solo hay un Señor, Jesucristo, mediante el cual han sido creadas todas las cosas y por quien vivimos también nosotros» (1 Cor 8,4-6). Pablo reconoce aquí que en el contexto social más amplio en el que habita su congregación, hay muchos que son llamados « dios» o « señor» , pero, independientemente del estatus existencial de estos dioses y señores, en última instancia y cosmológicamente solo hay Uno, a quien sus seguidores prometen le altad. Sería un error, creo, pensar que Pablo dice aquí que no existen otros dioses

o señores. Al contrario. Pablo se está refiriendo tanto a seres quiméricos que en realidad (o según el parecer de Pablo, en todo caso) no existen (como los ídolos) como a los poderes terrenales y sobrenaturales que realmente sí existen pero, no obstante, están subordinados al Uno. Como dice N. T. Wright, « el pante ón pagano no puede descartarse simplemente como metafísicamente inexistente y, por consiguiente, moralmente irrelevante. Remite a un fenómeno real en la cultura circundante que debe ser afrontado y tratado, no simplemente esquivado» [32].

En estos últimos años, varios espe cialistas han comentado a propósito de 1 Corintios 8 lo asombroso que resulta que Pablo invoque el *Sema‘* -asumiendo así inequívocamente el monoteísmo judío tradicional- y, a continuación, lo use inconscientemente como base para defender el señorío de Cristo. Los especialistas encuentran este uso del *Sema‘* particularmente sorprendente en este caso, precisamente porque parece que está bifurcándolo, haciéndolo, así, aplicable tanto a Dios como a Cristo, algo que ciertamente parece un uso extraño de la proclamación de la unicidad de Dios[33]. Desde un punto de vista cristiano, esta interpretación de 1 Corintios 8,4-6 hace que parezca como un giro trascendental en el desarrollo de una teología específicamente cristiana. Desde un punto de vista judío, esta interpretación suena como si Pablo usara el *Sema‘* de forma blasfema.

Pero esta interpretación de 1 Corintios 8 representa, a mi parecer, una interpretación errónea o quizá simplemente un exceso interpretativo de lo que dice Pablo. Puesto que en el judaísmo antiguo Dios era comprendido como el creador, él mantiene una relación c onstante con la creación, incluyendo a cada ser creado individualmente. Dios actúa en la historia. Es decir, Dios no solo creó a los seres humanos, sino que también se relaciona con ellos. Sin embargo, dado que Dios es Dios, su implicación con los seres humanos exige la mediación, y esta mediación adquiere frecuentemente la forma de seres humanos especialmente elegidos en la literatura bíblica. Podríamos nombrar a muchos de estos personajes que aparecen en el relato bíblico: Abrahán, Moisés, Aarón, Josué, etc. A veces, Dios manda ángeles desde el cielo para lograr sus obj e tivos en la tierra.

En el período del Segundo Templo se produjo una notable proliferación de ángeles y de otras figuras semidivinas. En la literatura deuterocanónica y seudoepigráfica abundan los relatos en los que arcángeles como Miguel o Rafael son enviados por Dios para responder a la petición de una persona (por ejemplo, Tobit) o simplemente para llevar a

cabo una tarea de acuerdo con la voluntad divina *(Testamento de Abrahán*). A veces el proceso se invierte y es Dios quien sube a los seres hum anos al cielo para que al regresar a la tierra cuenten lo que se les ha revelado en las alturas. Gran parte de la literatura extracanónica de este período utiliza el género del « apoc alipsis» , que literalmente significa « revelación» . En general, los apocalipsis cuentan cómo una figura especialmente elegida ha sido exaltada al cielo y lo que ha visto en él. Esta figura cumple la función de intermediario entre los planos humano y divino. Los libros de Henoc, que parecen haber sido enormemente populares en algunos círculos de esta época antigua -tal vez incluso considerados inspirados a la par con otros escritos proféticos por la comunidad de Qumrán-, presentan al protagonista como el visionario profético extraordinario. Las sofisticadas imágenes de Henoc como un personaj e altamente exaltado derivan de Génesis 5,24, donde se dice que Henoc fue llevado al cielo, por lo que se suponía que nunca sufrió la muerte.

Lo interesante es que al tiempo que el judaísmo avanzaba hacia un grado más serio de monoteísmo durante el período del Segundo Templo, la imaginación judía se iba poblando de un número creciente de intermediarios y figuras exaltadas. A estos intermediarios no solo se les veía como parte del ejército celestial, sino que a veces se les atribuía ciertas funciones que tradicionalmente se pensaba que eran propiedad de Dios. Por ej emplo, Henoc es presentado a veces como el juez escatológico que separará a los malvados de los justos en el juicio final. En otros textos se atribuye una función similar a Adán o a Abel. Pero en la medida en que se consideraba que eran agentes de Dios, que cumplían su voluntad, no se les veía como una amenaza al monoteísmo tal como lo entendían la mayoría de los judíos.

Una figura mediadora que posee un estatus exaltado singular y que no era en absoluto humana, aunque tampoco un simple ángel, es la Sabiduría, que es el conocimiento divino personificado como mujer. « Doña Sabiduría» aparece ya de forma destacada en Proverbios 8, pero la reflexión sobre ella aumenta considerablemente en gran parte de la literatura judía helenística. La Sabiduría (o el *Logos*, que es su encarnación helenizada con cambio de género masculinizado[34]) se convierte en el agente fundamental de la creación y en la mente cósmica que ordena constantemente la creación. En la Sabiduría de Salom ón, un texto escrito por los judíos alej andrinos y más o menos contemporánea de Pablo, la Sabiduría se describe

como « artífice del universo» (7,21), « la que elige sus obras [de Dios]» (8,4), aquella mediante la que Dios « formó al ser humano» (9,2). La Sabiduría es...

« Efluvio del poder de Dios,

emanación de la gloria del Omnipotente;
por eso, con nada se contamina.
Es un reflej o de la luz eterna,
espej o sin mancha de la actividad de Dios
e imagen de su bondad.
Siendo única, todo lo puede;
siendo inmutable, todo lo renueva.
Guía en cada época las vidas virtuosas
y hace amigos de Dios y profetas.
Y es que Dios tan solo ama
al que convive con la sabiduría» (Sab 7,25-28).

Los especialistas han observado desde hace tiempo las semejanzas entre la figura de la Sabiduría y algunas reflexiones primitivas sobre la figura de Jesús, sobre todo en el primer capítulo del evangelio de Juan. Si bien estas relaciones se observan con menos frecuencia en la investigación paulina, algunos expertos abogan por la influencia de estas tradiciones en la obra de Pablo en general, y sobre todo en 1 Corintios 8[35]. No es ahora mi obj etivo establecer las líneas específicas de influencia cuanto subrayar que las figuras altamente exaltadas no constituían ninguna amenaza para el sistema religioso monoteísta que caracterizaba al judaísmo de este período. Al contrario, estas figuras servían para reforzar sus principios fundamentales. En efecto, el monoteísmo judío del período grecorromano incorporó unas figuras intermediarias precisamente para asegurar la unicidad absoluta del único Dios.

Recordemos la fórmula confesional de 1 Corintios 8,4-6:

« Para nosotros, sin embargo, solo hay un Dios, el Padre, de quien todo procede y por quien nosotros existim os, y solo hay un Señor, Jesucristo,
mediante el que fueron creadas todas las cosas
y mediante quien nosotros existim os» .

Cuando Pablo y otros seguidores primitivos de Jesús lo reconocían o confesaban como su Señor, no pretendían polemizar contra los judíos que

tenían una errónea concepción de Dios por no creer en Jesús. Ni tampoco era su obj etivo situar a Cristo como un dios alternativo en lugar de otros dioses paganos. Más bien, Pablo usa la fórmula « un Dios... un Señor» para subrayar la unicidad de Dios y para destacar que toda la creación pertenece al único Dios, que tiene un agente, el Señor Jesucristo, capaz de ejecutar su voluntad. Es decir, la unicidad del señorío de Cristo remite a la unicidad de Dios Padre, el creador del universo y de la humanidad. Si bien la Sabiduría, en el fragm ento citado del libro de la Sabiduría, se extiende en todas las cosas y se relaciona con todas las generaciones humanas, ella es « única» . Jesucristo opera de forma similar; Cristo, el único Señor, es capaz de reconciliar a toda la humanidad, a todas las naciones, con Dios, porque el señorío de Cristo no es uno más, sino que es más elevado que todas las demás esferas de soberanía gobernadas por todos los otros « señores» . Aunque las naciones han tenido diferentes señores a quienes han profesado lealtad, al renunciar a ella a favor de una lealtad exclusiva y singular con Cristo como Señor participan en el proceso de redención que reconcilia a todos los pueblos con Dios, y, como sostendré en el capítulo siguiente, las diferentes naciones se reconcilian entre sí porque llegan a formar parte de la única familia constituida por Dios, es decir, se hacen descendientes de Abrahán.

Así pues, el hecho de que *kyrios* fuera un término estrechamente asociado con el Dios de Israel desempeña un papel importante en su atribución como título fundamental a Cristo. Pero esta transferencia no es tan terriblemente escandalosa para el monoteísmo judío tradicional como piensan muchos especialistas. Al fin y al cabo, son abundante s los términos que pueden aplicarse tanto a Dios como a los seres hum anos, sin por ello comprometer la unicidad esencial de Dios. El término griego *dóxa*, traducido habitualmente por « gloria» cuando el sujeto es Dios, es, a menudo, la misma palabra que se traduce por « honor» cuando el sujeto es un hombre[36].

En definitiva, creo que la amplia gama de connotaciones asociadas con *kyrios* influyó en el desarrollo de este título hasta su aplicación como título central a la figura de Jesucristo.

Dada la semej anza de los términos aplic ados a Jesús y a Dios, es fácil pasar por alto la sutileza que caracteriza casi siempre el discurso de Pablo para diferenciar entre Jesús y Dios. Por ej emplo, hay ciertas cosas que Pablo nunca diría de Jesús. La más evidente es que nunca se refiere a él

como *theós*, « dios» 37. De hecho, es posible que el uso predominante de *kyrios* como título de Jesús sirva para mantener clara la diferencia entre Dios, al que siempre se refiere como *theós*, y Cristo[38]. Como ya hemos comentado, los términos propios del culto no se dirigen a Cristo, sino a Dios a través de Cristo. Confesar que Jesús es Señor no constituye dar culto o adorarlo al mismo nivel que a Dios[39].

Sin lugar a dudas, Cristo forma parte de plegarias o expresiones de alabanza, pero eso no signific a que fuera el destinatario del culto. Incluso en textos que son ej emplos de una cristología notablemente alta -tan alta que parece como si Pablo estuviera anticipando la doctrina trinitaria del siglo IV en la que Jesús posee la misma divinidad que el Padre-, una lectura más meticulosa pone al descubierto cómo el apóstol mantiene una distinción entre Dios y Cristo, y este está siempre subordinado al primero.

El texto al que los especialistas recurren con más frecuencia cuando quieren demostrar de qué tipo es la divinidad de Jesús es un himno antiguo que aparece en Filipenses 2,6-11. Sus últim as líneas dicen así:

> « Por eso, Dios exaltó
> y le concedió el nombre que está por encima de todo nombre,
> para que todos los seres,
> en el cielo, en la tierra
> y en los abism os,
> caigan de rodillas
> ante el nombre de Jesús
> y todos proclamen
> que Jesucristo es Señor,
> para gloria de Dios Padre» (vv. 9-11).

No cabe duda de que aquí Jesús es sujeto de una alta exaltación. Las imágenes sugieren que el cosmos entero reconoce a Jesucristo como Señor y se somete a su autoridad. Sin embargo, hay dos aspectos en este pasaj e que deberían disuadir a los intérpretes de toda lectura que mezcle a Jesús con Dios o la veneración de Jesús con el culto a Dios. En primer lugar, es Dios quien exalta a Jesús; Dios es incuestionablemente el autor de todo. Lo mismo cabe decir sobre la resurrección de Jesús, a saber, que es también un acto de Dios, no de Jesús. Siempre que habla de la resurrección de Jesús, Pablo dice sistemáticamente que Dios lo resucitó de entre los muertos o

bien usa la voz pasiva para referirse al acontecimiento, « Jesús fue resucitado de entre los
muertos» , del que Dios es el suj e to implícito[40] . En segundo lugar, la exaltación de Jesús tiene como finalidad glorificar a Dios Padre. Como tan frecuentemente se dice en las Escrituras hebreas, Dios actúa para que se glorifique o magnifique su nombre, de modo que todos conozcan que Dios es Dios. También en otros pasajes dice Pablo: « Haced todo para gloria de Dios» . En la medida en que la veneración a Jesús remite a Dios, no constituye amenaza alguna para Dios o para el fundamento del monoteísmo judío; todo se hace para gloria de Dios[41]. A propósito de los himnos como Filipenses 2,6-11, donde supuestamente Jesús constituye el contenido del acto de culto, dice Dunn: « No se dirigen *a* Cristo, sino que alaban a Dios *por* Cristo» [42].

Los lectores actuales tienden a dar por sentado que la devoción religiosa de Pablo se dirigía a Cristo. Pero, una vez más, este presupuesto deriva, al menos en parte, del paradigma del Pablo converso. La conversión de Pablo implicaría que el Pablo posterior a ella viraría hacia la fe en Jesucristo como su Señor y Salvador. No es que estos lectores piensen que el apóstol dejara de creer en Dios o que reemplazará al Dios de Israel con Jesús, pero sí dan por supuesto que Cristo se c onvirtió en el centro de la energía religiosa de Pablo y que el apóstol predicaba la necesidad de creer en Cristo, sin el que supuestamente no se podría conocer nunca a Dios o ser conocido por él.

La confesión de Jesucristo como Señor y Salvador llega a ser el *sine qua non* de la fe cristiana. Si bien es verdad que es casi imposible definir la esencia de cualquier religión -es decir, lo que las define como tales independientemente de las diversas formas históric as y culturale s que experimentan con el tiempo-, algún tipo de veneración de Cristo parece caracterizar prácticamente todas las variedades que comúnmente denominam os cristianismo. Aun cuando la posición de Cristo con respecto a Dios pueda diferir entre un número aparentemente infinito de denominaciones, como también las formas correctas de culto, las fuentes de autoridad, las implicaciones éticas que se derivan de ser cristianos, etc., Cristo, de un modo y otro, forma parte siempre del cuadro. Y para la tradición cristiana dominante, sea esta la ortodoxa, la católica rom ana o la protestante, Cristo no es un mero profeta o un fundador iluminado; Cristo es una manifestación de Dios. En algún momento, creer en Cristo se c onvirtió

para los cristianos en el único modo correcto y esencial para creer en Dios. Así pues, la confesión de fe en Jesús como Señor llegó a identificarse con la confesión de fe en Dios, y, en esta perspectiva, se hizo redundante nombrar específicamente a Dios en las oraciones, las bendiciones, etc.

Todo esto es lo que el lector cristiano de Pablo tiene en su bagaje, pero no así Pablo. Puede que el desplazamiento del centro de la devoción de Dios hacia Cristo se iniciara ya en otros autores del Nuevo Te stam ento, pero estos proceden, al m enos, de una generación posterior a Pablo[43]. Como muchos especialistas han observado, Pablo distingue escrupulosamente entre Jesús y Dios, y no dio culto a Jesús como si fuera un dios, ni lo trata como el equivalente de Dios, a pesar de que use un voc abulario similar. Más bien, el obj etivo de la confesión de Jesús como Señor era conducir a la gente a Dios, no apartarla de él ni complicar su naturaleza unitaria. Si pasamos por alto este punto, no podemos entender correctamente a Pablo.

La fe «de» versus la fe «en» Jesucristo

Uno de los modos más claros y tal vez más impactantes para demostrar que Pablo m antuvo una clara distinción entre Jesús y Dios con respecto a la devoción religiosa es comprobar que cuando exhorta a sus comunidades a tener fe no se refiere a la fe en Jesús, sino en Dios. Esta constatación sorprende a los lectores modernos por un par de razones. En algunos casos, Pablo se refiere explícitamente a la resurrección de Jesús cuando exhorta a sus seguidores a tener fe. Dados los presupuestos trinitarios de los cristianos, un vistazo superficial a estos textos provocará que el lector interprete mal lo que dice Pablo. Por ejemplo, en Romanos 4,24 afirma que la justicia se imputará a « quienes creen en *aquel que* resucitó a Jesús, nuestro Señor, de entre los muertos» . Obviamente, « aquel que» se refiere a Dios, aun cuando la palabra « Dios» (*theós* en griego) no aparece en el texto. Así pues, la fe de la que aquí habla Pablo se refiere claramente a la fe en Dios[44]. No obstante, Pablo menciona la resurrección de Jesús para describir a aquel Dios en quien hay que tener fe. La tendencia paulina a hablar de Dios como el *Dios que resucitó a Jesús* indica que la frase funcionaba como un epíteto explicativo útil para distinguir el Dios de Pablo -el único Dios vivo y verdadero- de todos los demás dioses que circulaban en la cultura grecorromana[45]. Pero hay otros obstáculos que dificultan ver

que Pablo centraba su fe en Dios - obstáculos que crean dificultades incluso a los lectores más atentos-. Las traducciones han vertido ciertas frases de tal modo que oscurecen lo que Pablo dice o no sobre tener fe en Dios y Jesús. La aclaración del problema, en este caso, exige un poco más de esfuerzo al lector. Sin embargo, es de extrema importancia para la tesis de nuestro libro y, por consiguiente, a mi juicio, es un esfuerzo que merece la pena. De ahí que apele a la indulgencia del lector.

El término « fe» aparece muchas veces en las cartas de Pablo. Para los intérpretes que se mueven en el marco tradicional (aunque no *solo* ellos[46]), la fe es el centro del Evangelio de Pablo. En particular, desde la Reforma, se entendió que la « justificación por la fe» era la esencia teológica de los escritos de Pablo e, implícitamente, se convirtió para muchos reformadores protestantes en la esencia del cristianismo. Hablando con propiedad, la justificación por la fe se refiere al proceso por el que el cristiano recibe la salvación. En los debates sobre el uso que hace Pablo de la frase «justificación por la fe» , los especialistas tienden a centrarse en explicar en qué consiste la j ustificación. Si se ocupan del significado de la « fe» , entonces propenden a explicar su razón, no su contenido. Es decir, los comentaristas explicarán a los lectores *por qué* Pablo subraya la fe, especialmente en oposición a su alternativa: las obras. Pero, en general, estos mismos autores no se sienten obligados a explicar *cuál* es su contenido. Más bien, dan por supuesto que todos saben a qué se refiere Pablo cuando habla de la fe. Así pues, ¿cuál es la naturaleza de la fe por la que uno es justificado? Por lo general, se supone que la « fe» en la fórmula « j ustificación por la fe» es un modo abreviado de referirse a la fe que un creyente tiene en Cristo. Puesto que la fe en Cristo es esencialmente lo que hace que un cristiano sea tal, este es justificado -y asegurado en su salvación- al ser bautizado en Cristo, demostrando así que se tiene fe en él.

Antes de abordar qué quiere decir específicamente Pablo cuando usa la frase « fe en Cristo» , digamos una palabra sobre qué entiende por fe *per se,* puesto que es notablemente diferente de las concepciones modernas. Tanto los judíos como los cristianos de nuestra época tienden a pensar que « fe» es sinónimo de « creer» , es decir, sostener una determinada creencia en algo frente al escepticismo. Cuando un cristiano dice « yo creo en Dios» , esta profesión de fe es, implícita o explícitamente, una afirmación teísta frente al ateísmo. « Yo creo en Dios» significa « yo creo en la existencia de Dios» . Vivimos en una época posilustrada en la que domina la perspectiva

científica sobre el mundo, que constituye una am enaza para la creencia religiosa. Más que nunca, el ateísmo es una opción viable en el mundo occidental. Al profesar su fe, quienes son teístas están profesando una creencia que otros no comparten y que nuestra cultura científica nos hace poner en duda.

Sin embargo, esta duda no c onstituía ningún problema para Pablo ni para la mayoría de los judíos de su época. Los judíos daban por descontada la existencia de Dios; no era tema de debate. El uso que Pablo hace del término *pístis* es más afín a nuestro voc ablo « confianza» o « fidelidad» . Connota le altad, dedicación y compromiso. Cuando el apóstol habla de tener fe en Dios, quiere decir dedicarse o consagrarse totalmente a Dios y confiar en sus promesas. Cuando habla de la fe de Abrahán en Romanos 4, se refiere al compromiso, la confianza y la dedicación del patriarca. Además, ciertamente incluye tanto la disposición mental como el comportamiento. Como veremos pronto, con el uso del término *pístis* Pablo no pretende distinguir entre la fe y las obras, tal como habitualm ente se ha entendido, como si ser fiel solo implicara tener ciertos pensamientos y las « obras» solo se refirieran a hacer cosas sin tener realmente ninguna fe. A la luz de la comprensión más holística que Pablo tiene de la palabra, a veces es conveniente traducir *pístis* por « fidelidad» , precisamente porque capta mejor estas dimensiones del término griego. Esta traducción es importante para entender la relación entre « fe» (o « fidelidad») y Jesús.

Si pregunto a mis estudiantes cristianos: ¿qué entiende Pablo por fe?, ¿fe en quién?, ¿fe en qué?, la respuesta es contundente: « fe en Cristo» . A veces responden: « fe en Dios» . Cuando se les aprieta un poco, normalmente m atizan su respuesta diciendo que Pablo tiene una concepción propia de la fe en Dios, que necesariamente incluy e la fe en Cristo, puesto que Cristo es el único medio legítimo para llegar a Dios. Dicho en términos más sencillos, creer en Dios en un contexto cristiano signific a también creer en Cristo. La pregunta que se impone es si lo que mis estudiantes dicen a partir del tradicional supuesto cristiano sobre la fe concuerda con lo que Pablo entiende por fe, o si los lectores cristianos posteriores le imputaron una concepción aj ena a su modo de pe nsar.

Cuando los lectores hojean cualquier traducción, se encuentran con toda una serie de pasajes en los que Pablo habla claramente de la fe en Cristo (o en Jesús o en el Hij o de Dios, etc.). Sin embargo, cada vez que aparece la frase « fe *en* Cristo» (o sus variaciones) en las cartas auténticas,

habría que traducirla mejor por « fidelidad *de* Cristo» [47]. En el texto griego que subyace en las traducciones no hay preposición alguna entre los sustantivos « fe» y « Cristo» . Los dos sustantivos forman lo que se denomina una construcción de genitivo. « Cristo» , o sus equivalentes (por ej emplo, « Hijo de Dios» , « Señor»), aparece en genitivo. Como en alemán o en latín, la lengua griega expresa las diversas partes de la oración añadiendo prefijos y sufijos, y de este modo cambia la forma de sustantivos y verbos. (En contraposición, la lengua española se basa en el orden de las palabras.) Son cuatro los casos que encontramos en la lengua griega: nominativo, genitivo, dativo y acusativo. El nominativo, en general, indica el sujeto de la oración, el dativo el objeto indirecto y el acusativo el objeto del verbo. El modo más común de traducir un sustantivo griego en genitivo al español es añadiendo la preposición « de» , que denota pertenencia o define de forma más específica el sustantivo o la frase con la que se relaciona. Para ilustrar esto podríam os re currir a numerosos ejemplos de la antigua literatura griega en general o de la literatura paulina en particular. La expresión « la justicia de Dios» en Romanos
3.21 se dice en griego *dikaiosyne theoú.* El segundo término está en genitivo (el nominativo es *theós).* Por esta razón, todas las versiones traducen prácticamente la frase por «justicia de Dios» . El mismo tipo de construcción gramatical se encuentra en la frase « fe de Je sucristo» : *«pístis Iesoú Christoú».* El término*pístis* significa « fe» o « fidelidad» , y los finales en *oú* de los sustantivos « Jesús» *(Ies-) y* « Cristo» *(Chris-)* indican el genitivo. Así pues, la traducción más literal de *«pístis Iesoú Christoú»* es « fidelidad *de* Jesucristo» . La elección de la preposición *en* para expresar este tipo de construcción de genitivo no es en modo alguno algo tan evidente. Todo lo contrario. Y, a pesar de todo, la frase se traduce sistemáticamente por « fe en Jesucristo» en las versiones inglesa[s48].

¿Por qué las traducciones en lengua inglesa (o española) no vierten la frase por « fidelidad de Jesucristo» ? Desde el punto de vista histórico puede responderse que la tradición de la versión en lengua inglesa ha sido profundam ente influida por los debates que marcaron la Reforma. La traducción al alemán que hizo Martín Lutero jugó aquí una función determinante. Tradujo la frase para que tuviera que interpretarse como un genitivo obj etivo. Por ejemplo, en Romanos
3.22 tradujo *«pístis Iesoú Christoú»* por *«den Glauben an Jesus Christus», y* de este modo eliminó la ambigüedad del texto griego para que

se entendiera claramente en el sentido de « fe *en* Cristo» [49]. Otra respuesta a la cuestión tiene que ver con la naturaleza subj etiva de todo conocimiento. Hasta el presente, todos los traductores de los textos del Nuevo Testamento han sido prácticamente cristianos. Como ya sabemos, la « fe en Cristo» llegó a ser la esencia de la misma fe cristiana. Musulmanes, cristianos y j udíos, todos, pueden hablar de su « fe en Dios» , pero solo los cristianos profesan su « fe en Cristo» . A pesar de la imponente agudeza crítica de los traductores especializados, estos poseen una perspectiva cristiana que es en sí misma el producto acumulativo de siglos de reflexión cristiana, así que es comprensible que mezclen su propia fe cristiana con la de Pablo. En este caso, el problema se agrava por el supuesto común de que Pablo merece el reconocimiento de ser el primero en proclamar la necesidad de tener fe *en* Cristo.

Es verdad que aunque traduzcamos la frase literalmente como « fe de Cristo» , la ambigüedad gramatical no desaparece, porque hay dos modos de entender la relación entre el sustantivo en genitivo y las palabras con las que se relaciona. A estos dos modos se les denomina técnicamente como genitivo objetivo y genitivo subjetivo. Si *«pístischristoú»* es un genitivo objetivo, entonces Cristo es el objeto de la « fe» , lo cual justifica su traducción como « fe en Cristo» . En cambio, si es un genitivo subj etivo, entonces se traduce como « fidelidad de Cristo» , porque « fidelidad» se refiere a la fidelidad de Cristo; en este caso, « Cristo» es el sujeto de « fe» .

En lengua española también podemos encontrar un caso similar de ambigüedad que nos ayudará a entender mejor esta cuestión. Consideremos la siguiente frase: *Por el amor de Dios y del país, cumpliré con mi deber.* Se trata de un ejemplo de genitivo objetivo. El objeto del amor es *Dios y el país.* Veamos ahora otra frase: *Sin el apoyo de la familia y de los amigos, nunca habría terminado este libro.* Se trata de un ejemplo de genitivo subj etivo. El objeto del *apoyo* no es la *familia*; más bien, es un término que describe o modifica lo que la familia ha hecho por el que pronuncia la frase. Apenas cabe la c onfusión en estos dos casos, porque el contexto restringe los significados posibles. Pero si el contexto es ambiguo o no se suministra, como en el caso de la frase aislada « el amor de Dios» , entonces es posible cualquier significado. Dios puede ser el obj e to del amor (genitivo obj etivo) o su sujeto (genitivo subj etivo). El *amor* puede *dirigirse a Dios* (genitivo obj etivo) o bien puede tratarse del *amor de Dios* (genitivo subj

etivo) . Así pues, solo analizando el contexto podemos determinar si la frase *«pístis Iésou Christoü»* es un genitivo obj etivo o subj etivo.

Si analizamos exhaustivamente la frase en su contexto, comprobaremos que existen razones gramaticales y teológicas de peso para interpretarla como un genitivo subj etivo. Aunque estudiaremos más detalladamente Romanos 3,21-22 en el capítulo 13, estos versículos nos ofrecen un buen ej emplo para ilustrar por qué es mejor interpretar la frase como un genitivo subj etivo. Como es de esperar, la NRSV traduce el texto usando la preposición « en» :

« Pero ahora, independientemente de la ley, se ha revelado la j usticia de Dios, de la que dan testimonio la ley y los profetas, la justicia de Dios a través de la fe en Jesucristo para todos los que creen» .

Compárese con mi traducción, en la que utilizo « de» y también « fidelidad» :

« Ahora, sin embargo, independientemente de la Torá, la j usticia de Dios se ha hecho patente a los que dieron testimonio de la misma Torá y los profetas; [a saber], la justicia de Dios [que ha llegado] mediante la fidelidad de Jesucristo para todos los que son fieles» .

Es evidente que en este contexto tiene más sentido interpretar la frase como genitivo subjetivo que como genitivo obj etivo[50]. Si Dios está manifestando su justicia cuando Pablo dice que esta justicia llega mediante la *«pístis Iésou Christoü»,* ¿quiere decir el apóstol que la justicia divina llega mediante los hombres que tienen fe en Jesús? Tiene poco sentido decir que la justicia de Dios se revela en el mundo gracias a lo que hacen los seres hum anos. Si traducimos la frase como « fe en Cristo» , entonces Pablo está afirmando una relación causa-efecto entre la fe de los seres humanos y la j usticia de Dios, es decir, la primera provoca la segunda. ¿No tendría más sentido entender que lo que Pablo dice es que Jesús es la manifestación de la justicia de Dios?

La interpretación de *«pístis christoü»* como un genitivo objetivo y su traducción por « fe *en* Cristo» lleva al lector incauto a creer que no hay otra posibilidad de interpretación. Los espe cialistas que con más fuerza sostienen su traducción por « fidelidad *de* Cristo» normalmente defienden su interpretación como un genitivo subjetivo[51], es decir, que la frase se refiere a la fe de Cristo, no a la fe de los creyentes. Otros especialistas no están de acuerdo en que haya necesariamente que entenderla como genitivo subj etivo en todos los casos, pero apoyan la traducción « la fe *de* Cristo»

para indicar al lector la ambigüedad que existe en el texto griego. En todo caso, son cada vez más los estudiosos que defienden claramente la traducción de la frase por «la fidelidad de Cristo». Es probable que una mayoría de especialistas en Nuevo Testamento, de todo el espectro teológico, se decanten actualmente a favor de esta traducción[52]. Desde el punto de vista filológico, el equivalente en griego de la frase « fe en Cristo» no aparece nunca en las cartas auténtic as de Pablo (aunque aparezca siete veces en las traducciones). Por consiguiente, si Pablo nunca habló de tener fe en Cristo, es decir, de tener fe en él al igual que se tiene fe en Dios, entonc es su monoteísmo permaneció intacto.

[1] DAHL, *Studies in Paul*, pp. 70-94.

[2] Tal es la tesis de Krister STENDAHL, *Final Account: Paul's Letter to the Romans*, Fortress, Minneapolis 1995.

[3] Véase Calvin J. ROETZEL, *The Letters of Paul: Conversations in Context*, Westminster/John Knox, Louisville [4]1998.

[4] Johan Christiaan BEKER, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, T&T Clark, Edimburgo 1989, p. 17.

[5] Sin embargo, Pablo no consideró que bautizar formara parte esencial de su misión (véase 1 Cor 1,14-17).

[6] En este punto estoy totalmente de acuerdo con NANOS, *The Mystery of Romans*, pp. 166238.

[7] El relato de la compra de Macpelá por Abrahán se cuenta en Génesis 23. Las referencias a algunos de los lugares donde residió Abrahán aparecen en Gn 12,10; 13,1-7; 20,1; 21,34 y 22,19. Este modelo de residencia prosigue durante las vidas de Isaac y Jacob.

[8] Jubileos 11,16-17. Jubileos es un texto extracanónico que parece haber disfrutado de amplia difusión. Entre los Manuscritos del mar Muerto se han encontrado copias de esta obra, aunque los especialistas ya conocían su existencia mucho antes del descubrimiento de los manuscritos. Traducción de James L. KUGEL, *The Bible as It Was*, Harvard University Press, Cambridge 1997, pp. 133-148.

[9] Kugel sostiene que la tradición que presenta a Abrahán como el primero que creyó en Dios procede en parte de la necesidad de explicar otro versículo, a saber, Josué 24,2-3: « Josué dijo a todo el pueblo: "Esto dice el Señor, Dios de Israel: 'Vuestros antepasados, en particular Téraj, padre de Abrahán y de Najor, habitaban antaño al otro lado del Eufrates y rendían culto a otros dioses. Yo tomé a vuestro padre Abrahán del otro lado del río y le hice recorrer toda la tierra de Canaán...'"» . Véase KUGEL, *Bible as It Was*, pp. 133-134.

[10] *Antigüedades* 1.7.1.

[11] Así se cuenta en Jubileos, en el Pseudo-Filón y, hasta cierto punto, en Filón.

[12] Para un estudio sobre la función que ejerce la astronomía en la « conversión» de Abrahán al monoteísmo en la tradición posbíblica, prestando una particular atención al relato de Josefo, véase Annette Y.

REED, « Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, Ant. 1.154-168, and the Greco-Roman Discourse About Astronomy/Astrology» , *Journal for the Study of Judaism* 35 (2004) 119-158.

13 Pamela EISENBAUM, « Paul as the New Abraham» , en Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation,* Trinity, Harrisburg 2000.

14 DUNN, *Theology of Paul the Apostle,* pp. 28-29.

15 Algunos especialistas sostienen que Jesús no poseía una singularidad exclusiva, que la primitiva devoción a Jesús no se diferenciaba de la veneración de los ángeles en el judaísmo antiguo, o que originalmente fue concebido como una figura redentora, pero plenamente humana, y que esta figura sería totalmente coherente con el monoteísmo judío. La deificación y el concomitante culto de Jesús se explica, entonces, como el resultado de la influencia de la cultura helenística, en particular de la praxis y de las creencias religiosas paganas. Esta concepción de la evolución de la cristología se atribuye habitualmente a Wilhelm BOUSSET, *Kyrios Christos: A History of Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus,* trad. de J. E. Steely, Abingdon, Nashville 1970. Aunque es posible que algunos creyentes pensaran al principio en Jesús en términos semejantes a los ángeles o a los semidioses, a mí me convencen los especialistas que sostienen que la veneración de los ángeles o de otros seres semidivinos en el judaísmo antiguo no puede equipararse a la que encontramos entre los primeros creyentes en Jesús. Véase Larry W. HURTADO, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism,* T&T Clark, Edimburgo ^{2}1998, pp. 26-35; Loren STUCKENBRUCK, *Angel Veneration andChristology,* Mohr, Tubinga 1995.

16 Larry W. H URTADO, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity,* Eerdmans, Grand Rapids 2003, p. 52.

17 *Ibid.,* pp. 71-72.

18 HURTADO, *Lord Jesus Christ,* p. 72.

19 NANOS, *Mystery of Romans,* acentúa también el énfasis que Pablo da al monoteísmo.

20 DUNN, *Theology of Paul the Apostle,* p. 28. El número podría ser incluso mayor, pues hay algunos manuscritos griegos en los que aparece el

término « Dios» en ciertos versículos donde otros leen « Cristo» y donde la edición crítica estándar del Nuevo Testamento en griego sigue a estas lecciones. Es posible que, al hacerse la Iglesia más cristocéntrica, los escribas cristianos sustituyeran la palabra « Dios» por la palabra « Cristo» .

[21] Dunn contabiliza, seis casos en los que aparece « Evangelio de Dios» y ocho en los que se encuentra « Evangelio de Cristo» , junto con otro en el que se habla del « Evangelio de su hijo» (Rom 1,9). Dunn, *Theology ofPaul the Apostle,* p. 166.

[22] Véase 1 Cor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2 Cor 1,1; Gál 1,13; 1 Tes 2,14. Pablo usa la frase «Iglesia de Cristo» solo de forma excepcional. En el caso de Gálatas 1,22, Pablo se refiere a «las iglesias de Judea que están en Cristo» , pero porque probablemente necesita distinguir entre los judíos que no creen en Jesús y aquellos que sí creen.

[23] Como observa Dunn, « el Dios que resucita a los muertos» aparece también como la segunda de las « Dieciocho bendiciones» *(semoneh 'esreh,* en hebreo), una antigua oración judía que forma parte actualmente de la liturgia judía tradicional. DUNN, *Theology of Paulthe Apostle,* p. 40.

[24] Para los textos paulinos pertinentes, véase DUNN, *Theology of Paul the Apostle,* pp. 38-41. Dunn observa, sin embargo, que este aspecto del monoteísmo de Pablo está en contraste con el monoteísmo filosófic o griego.

[25] Véase también 1 Tes 1,2; 3,9; Rom 1,8; 1 Cor 1,4.

[26] Véase Rom 6,17; 7,25; 10,1; 2 Cor 8,16; 9,11-12; Flp 4,6; 1 Tes 3,9.

[27] He usado la traducción de la NRSV, que ciertamente es un tanto parafrástica. Pero es casi imposible traducir literalmente el versículo en lengua inglesa o española, y creo que la NRSV ha captado bien su sentido. En la KJV y en la NASB pueden encontrarse traducciones más literales.

[28] Para otros ej emplos, véanse los saludos iniciales de cada carta, que, de forma típica, contienen la frase « Gracia y paz a vosotros de parte Dios Padre y del Señor Jesucristo» .

[29] DUNN, *Theology of Paul the Apostle,* p. 245.

[30] HURTADO, *Lord Jesus Christ,* pp. 108-110, especialmente nota 73. Para las citas de Filón y Jose fo, véase DUNN, *Theology*, p. 249.

[31] Walter H. WAGNER, *After the Apostles: Christianity in the Second Century*, Fortress, Minneapolis 1994, p. 106.

[32] N. T. WRIGHT, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress, Minneapolis 1993, p. 128.

[33] HURTADO, *Lord Jesus Christ*, p. 114. Hurtado habla de una « asociación sorprendentemente atrevida de Jesús con Dios» .

[34] El *Logos* aparece esencialmente como equivalente de *Sophía* en Filón. Véase *Interpretación alegórica* 1.63. Para un e studio sobre la relación entre *Sophía, Logos* y la cristología primitiva, véase James D. Dunn, *The Christ and the Spirit: Collected Essays of James D. G. Dunn*, vol. 1, T&T Clark Edimburgo 1998, p. 341 (trad. esp.: *Cristo y el Espíritu*, Clie, Barcelona 2012).

[35] Richard A. HORSLEY, «The Background of the Confessional Formula in 1 Kor 8:6», *Zeitschriftfür die neutestamenliche Wissenschaft* 69 (1978), y « Gnosis in Corinth: 1 Corinthians 8:1-6» , *New Testament Studies* 27 (1980) 32-51.

[36] Para un estudio detallado sobre el uso del término *dóxa* y los emparentados, véase Claudia CAMP, « Understanding a Patriarchy: Women in Second Century Jerusalem through the Eyes of Ben Sira» , en Amy-Jill Levine (ed.), *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Society of Biblical Literature: Early Judaism and Its Literature 1, Scholars Press, Atlanta 1991; y Pamela EISENBAUM, « Sirach» , en Carol Newsom y Sharon Ringe (eds.), *Women's Bible Commentary, Expanded Edition* , Westminster/John Knox, Louisville 1998,p.300

[37] Solo hay un texto en el que es posible interpretar que *théos* se refiere a Jesús. Se trata de Romanos 9,5. La redacción es confusa en griego, por lo que su traducción es susceptible de debate. Sin embargo, el lector inglés o español desconoce que haya algún problema aquí, puesto que tanto la NRSV como muchas otras traducciones comunes en nuestro idioma dejan claro que aquí Pablo se refiere a Dios en sentido estricto; Dunn defiende esta interpretación en *Theology of Paul the Apostle*, pp. 255-256.

[38] DUNN, *Theology of Paul the Apostle*, p. 254. « *Kyrios* no es tanto una forma de *identificar* a Jesús con Dios como más bien, en todo caso, una forma de *diferenciar* a Jesús de Dios» (cursiva en el original) .

[39] Véase DUNN, *Theology ofPaul the Apostle*, p. 260.

[40] Pamela EISENBAUM, « A Speech Act of Faith: The Early Proclamation of the Resurrection of Jesus» , en Virginia Wiles (ed.), *Putting Body and Soul Together: Essays in Honor ofRobin Scroggs*, Trinity, Valley Forge 1997.

[41] Véase BEKER, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, pp. 362-363; DUNN, *Theology of Paul the Apostle*, pp. 258-259. Los dos autores analizan exhaustivamente el vocabulario de la glorificación y otros términos relacionados con el culto, y concluyen que Pablo es notablemente coherente al reservar este vocabulario para Dios y evitar su aplicación a Cristo. De numerosos pasajes, solo dos resultan ambiguos.

[42] DUNN, *Theology of Paul the Apostle* , p. 259 (cursiva en original). Cf. HURTADO, *Lord Jesus Christ*, que denomina « binitario» el tipo de práctica devocional que aparece en Pablo; Hurtado entiende esa categoría en el sentido de que, mientras que la devoción se mantiene aún en un marco monoteísta, el modelo de la práctica devocional en las c artas de Pablo representa ya una innovación radical en el monoteísmo judío, porque Jesús aparece junto a Dios en una posición elevadamente exaltada en oraciones, himnos y peticiones. Al mismo tiempo, como Dunn, Hurtado reconoce que el voc abulario cultual de Pablo es coherente, es decir, se dirige a Dios a través de Jesús. Por consiguiente, no discrepo del análisis que hace Hurtado de los textos relevantes de Pablo. Pero no estoy segura de que el término « binitario» sea útil para captar la intencionalidad teológica de Pablo. Creo que sería mejor reservarlo para aquellos autores que comienzan a hablar de Jesús de un modo prácticamente intercambiable con Dios, pero que aún no piensan en categorías trinitarias.

[43] Por ej emplo, mientras que Pablo dirige sus doxologías (himnos de alabanza dedicados

Por ej emplo, mientras que Pablo dirige sus doxologías (himnos de alabanza dedicados tradicionalmente a la gloria de Dios) a Dios (por ejemplo, Rom 11,36; Gál 1,5), algunas de las que encontramos en escritos tardíos del Nuevo Te stam ento (por ejemplo, Ap 1,4-5; 2 Pe 3,18) se dirigen a Jesús. Véase HURTADO, *Lord Jesus Christ*, p. 152. Por otra parte, véase el e studio de Ian G. WALLIS, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

[44] A veces, hablando en sentido técnico, la exhortación que Pablo hace a la fe tiene por objeto la resurrección de Jesús como el acto definitivo de Dios. Véase, por ejemplo, Rom 10,9: « Si profesas con tus labios a Jesús

como Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás» .

45 EISENBAUM, « A Speech Act of Faith» .

46 Como verá a continuación el lector, unos pocos intérpretes estarían de acuerdo en que la fe ocupa un puesto totalmente central, pero creen que el concepto paulino de fe ha sido gravemente malinterpretado. Uno de estos autores es Richard B. HAYS, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Eerdmans, Grand Rapids [2]2002.

47 La frase griega «*pístis Iésou Christoü»*, es decir, « fe de Jesucristo» , aparece con pequeñas variaciones (por ej emplo, « fe de Jesús» , « fe de Cristo») siete veces en las cartas auténticas: Rom 3,22.26; Gál 2,16 (dos veces).20; 3,22 y Flp 3,9.

48 NRSV, NIV, NASV, CEV, NAB y ESV son todas traducciones populares que vierten estos pasajes con la frase « fe en Jesucristo» . [*N del T.* Lo mismo cabe decir de todas las traducciones en lengua española.]

49 William Tyndale, en quien ejerció mucha influencia Martín Lutero, y cuya traducción ha tenido una gran relevancia en la historia de la traducción en lengua inglesa, traduj o *«pístis christoü»* por « fe de Cristo» , excepto en un caso donde la traduj o por « al que cree en Jesús» (Rom 3,26).

50 La frase « la justicia de Dios» tiene la misma estructura gramatical y presenta el mismo problema que « la fe de Cristo» . Por consiguiente, es discutible si se trata de un genitivo obj etivo o subj etivo. Lutero entendió la frase como un genitivo obj etivo, con el sentido de que aquí no se trata de la justicia propia de Dios, sino de la j usticia que Dios imputa al creyente, es decir, la justicia que el creyente recibe de Dios. Pero en tiempos más recientes los especialistas se decantan por el genitivo subj etivo, es decir, que la frase se refiere a la j usticia de Dios. Véase Sam K. WILLIAMS, « The “Righteousness of God” in Romans» , *Journal of BiblicalLiterature* 99 (1980) 241-290.

51 *Ibíd.*, 431-47.

52 Recientemente, L. T. Johnson ha afirmado que el debate se ha desplazado ahora a favor del genitivo subj etivo. Véase su prólogo a la segunda edición del libro de Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. xiii. Johnson atribuye a la obra de Hays el mérito de haber iniciado este cambio.

A favor de la lectura del genitivo objetivo, véase James D. G. DUNN, «Once More, PISTIS XRISTOU» , en E. Elizabeth JOHNSON y David M. HAY, *Pauline Theology,* vol. IV: *Looking Back, Pressing On*, SBL Press, Atlanta 1997, pp. 61-81.

11
Una misión encomendada por Dios

Como ya hemos visto, el monoteísmo anicónico era la marca específica del j udaísmo en el mundo romano. Podemos definir este monoteísmo judío en la antigüedad grecorromana como la fe en un solo Dios supremo que crea y sostiene el universo y que no puede ser representado por ninguna forma visible .

En el contexto del mundo grecorromano, la expresión pública más obvia de esta creencia era el rechazo de los judíos a realizar todo acto de culto a otros dioses o a seres divinizados. Esta posición intelectual específica y el modo en que tomaba cuerpo en el culto de los judíos fue comentada por los escritores griegos y rom anos, a veces con admiración y otras veces con mofa. Pero los intelectuales j udíos de la antigüedad expresaban constantemente su pasión y orgullo cuando escribían sobre la fe exclusiva del judío en un solo y único Dios. « Grabemos, pues, en nosotros mismos como el primer mandamiento y el más sagrado de todos el de reconocer y honrar como Dios únicamente al Altísimo. Y que la opinión politeísta ni acaricie siquiera los oídos del hombre que tiene por norma buscar la verdad con espíritu puro y sincero» , proclama Filón de Alejandría[1].

En las antiguas ideas judías sobre la divinidad había tensiones internas entre la concepción de Dios como Dios del universo y también como Dios de Israel. Para reconciliar los aspectos universal y particular de Dios, los judíos helenistas recurrieron, por lo general, a la idea de que Israel era el mediador entre la voluntad divina y el resto del mundo -una idea que se encuentra en Josefo y en Filón, y anteriormente en escritores como Ben Sira-. Pero esencialmente se trata de una actualización de la idea clásica de elección, es decir, la concepción bíblica y posbíblica de la elección de Israel no estaba en contradicción con la afirmación de un monoteísmo universal. Al contrario, como dice Dahl, « la tensión entre la fe monoteísta en Dios como creador de la humanidad y la relación específica de alianza entre YHWH y su pueblo se resolvió por medio de la doctrina de la elección, que recibió su formulación clásica en el libro del Deuteronomio y en los oráculos del Deuterolsaías» [2]. Lo que Dahl quiere decir es que Israel

desarrolla la función del siervo especialmente designado por Dios para hacer de mediador entre él y las naciones paganas.

Los especialistas en Pablo han enfrentado, con demasiada frecuencia, el universalismo cristiano contra el particularismo judío. Ernst Kasemann nos ofrece el ejemplo clásico: interpreta Romanos 3 como una diatriba de Pablo contra los judíos porque se han enorgullecido tanto de su relación personal con Dios que han comprometido el sentido verdadero de *Sema*‘\ Pero como acertadamente muestra Dahl cuando Pablo plantea la pregunta « ¿pertenece Dios solo a los judíos?», está convencido de que solo tiene una respuesta y de que esta es evidente: « ¡Por supuesto que no!» . La pregunta de Pablo tiene una intencionalidad retórica, a saber, recordar al hipotético interlocutor del diálogo y a los destinatarios de Roma las premisas seguras e incuestionables que todos comparten. Ningún judío de tiempos de Pablo negaría que Dios es el Dios de todos los pueblos4.

La misión de Pablo debe entenderse como una síntesis entre la imagen de Dios como creador y sustentador del universo y la imagen de Dios cuya porción es Israel. El énfasis que pone en Dios como el Dios de todos los pueblos no debe entenderse como una prueba de que Pablo adoptó esta concepción universal *solo después* de hacerse seguidor de Jesús. Sin lugar a dudas, la experiencia transformadora de Jesús cambió radicalmente las prioridades de Pablo. Sin embargo, la diferencia no consiste en que Jesús comunicara a Pablo un tipo de universalismo religioso que no hubiera conocido como farise o. La diferencia reside en que la visión que Pablo tuvo de Jesús resucitado signific aba que el final del mundo estaba cerca.

Esta experiencia convenció a Pablo de que había llegado el momento de dirigirse a los paganos. Era el momento para que Israel resplandeciera como luz de las naciones. Pablo entiende que su función como apóstol de los paganos realiza microcósmicamente la función de Israel como el siervo de Dios destinado a las naciones. Recordemos cómo describe Pablo la inauguración de su misión: él ha sido « llam ado» por Dios, que lo ha « separado» con la finalidad de llevar « el Evangelio» a las naciones (Rom 1,1; Gál 1,15-16). Como subraya reiteradamente el profeta Isaías, Dios eligió a Israel como siervo suyo: « Tú eres mi siervo, Israel, en quien seré glorificado» (Is 49,3). Pablo está favoreciendo la vuelta de las naciones a Sión.

Dado que la impronta monoteísta de Pablo se asemeja al monoteísmo anicónico tan común en las obras judías de los períodos helenístico y rom

ano, cabe preguntarse j ustificadamente por qué el monoteísmo fue la razón por la que Pablo asumió un compromiso de por vida dedicado a la misión de los paganos. Si la mayoría de los demás judíos contemporáneos de Pablo creían tan apasionadamente en la importancia de la soberanía universal de Dios, ¿por qué no emprendieron también una misión para salvar a los paganos de los horrores de la idolatría, que, como vimos en el capítulo 5, era considerada por los judíos como el pecado que lleva a todos los demás pecados, la madre de todos los males? ¿Por qué no acometieron un programa para erradicar la idolatría del mundo?5

La diferencia principal entre Pablo y otros judíos de la diáspora -j udíos que no sabían nada de Jesús o que no le daban ninguna relevancia- tiene más que ver con una concepción diferente del tiempo y de la historia que con la teología. Precisando más, la experiencia que Pablo tuvo de Jesús le llevó a creer que estaba siendo testigo de las primeras manifestaciones del *éschaton,* la culminación de la historia que comenzó con Adán y el inicio de una era nueva y gloriosa. La razón por la que la visión de Jesús resucitado cambió tanto a Pablo no fue porque este creyera ahora en la resurrección (mientras que antes no creía), ni porque repentinamente se dio cuenta de que Jesús era la clave de la salvación (mientras que antes era la Torá), sino porque la resurrección de Jesús marcaba el *éschaton.* La resurrección transmitió a Pablo la convicción de que la cronología de la historia estaba llegando a su fin, y esto significaba que el momento era muy crítico; crítico para todos los seres hum anos, pero especialmente crítico para Israel, que poseía un conocimiento especial del plan divino, puesto que a él se le habían confiado los « oráculos de Dios» y puesto que tenía una función especial que desempeñar en la culminación de la historia . Sirviendo de luz para las naciones, el pueblo de Israel promovería la recolección escatológica de las naciones. La naturaleza de la « conversión» fundamental que re sultó de la experiencia de Cristo re sucitado y que transformó a Pablo de un común fariseo en el apóstol de los paganos fue el sentimiento de urgencia que experimentaba ahora, una urgencia que nunca sintieron j udíos como Filón y Josefo. En efecto, ni Josefo ni Filón, a diferencia de P ablo, afirmaron nunca haber tenido una revelación mística directa que les anunciara el inminente fin de l m undo.

Sin embargo, estos dos autores, j unto con la mayoría de los escritores j udíos helenistas, exponen una amplia visión conceptual de Dios, en la que este aparece como el creador y sustentador del mundo y aquel que se

apareció a Moisés en el Sinaí e hizo una alianza con Israel. Si bien estos autores tenían diferentes modos de reconciliar las respuestas a cómo y por qué el Dios del universo revelaría a una pequeña nación unas enseñanzas y unos mandatos especiales, nunca llegaban a comprometer la imagen de Dios como el Dios del cosmos, el Dios Altísim o, sobre quien no hay ningún otro, y que también mantenía una relación exclusiva con Israel desde tiempos de Abrahán.

Josefo y Filón creían que la Torá, la constitución de Israel (su *politeía*), encarnaba las leyes universales de Dios, y, así, Israel funcionaba como un ej emplo para las demás naciones sobre cómo vivir de acuerdo con la voluntad divina. Pero al carecer de todo fervor apocalíptico, Josefo y Filón no percibían ninguna necesidad urgente de dedicarse a la tarea de convencer a todos los paganos del mundo a renunciar a sus ídolos a favor del culto exclusivo al único (pero invisible) Dios. Josefo y Filón defendieron públicamente en sus escritos la verdad universal del monoteísmo judío. Hablaban con respeto y admiración de los paganos que abrazaban el monoteísmo judío y alentaban a que los prosélitos fueran tratados en pie de igualdad con los j udíos, pero también exhortaban a la tolerancia con los paganos e incluso con el culto a otros dioses[6].

En última instancia, los escritores judíos helenistas, como Filón y Josefo, esperaban que un día Dios admitiría a todos los pueblos, pero ellos simplemente esperaban ese día. Era una visión utópica para un tiempo lejano. Mientras tanto, la diferencia entre el presente y el futuro justificaba la tensión entre la relación particular de Dios con Israel y la soberanía universal de Dios sobre toda la creación. En el caso de Pablo, dada su orientación apocalíptica, el presente y el futuro estaban ya mezclados. Además, sus esperanzas apocalípticas no le permitían concederse el luj o de la tolerancia religiosa ej emplificada por Josefo y Filón. La brevedad del tiempo obligaba a Pablo a proclamar a las naciones que tenían que abandonar sus ídolos, es decir, renunciar a sus diversos dioses y señores.

Ciertamente, Jesús era el componente crítico de la concepción apocalíptica de Pablo que lo diferenciaba de otros j udíos de tendencia apocalíptica (como, por ejemplo, los autores de los Manuscritos del mar Muerto). La orientación apocalíptica de Pablo se caracterizaba por dos sentidos diferentes pero estrechamente relacionados: cree en la cercanía del fin y él mismo ha experimentado un apocalipsis, es decir, en sentido literal, una « revelación» de Cristo resucitado. Al interpretar este apoc alipsis como

expresión de las primicias de la resurrección general, recalibró su sentido del tiempo (que para él avanzaba ya a pasos agigantados hacia el cataclismo final)[7].

Abrahán y los paganos[8]

A lo largo de los libros integrados en el canon judío de las Escrituras y de la literatura posbíblica, Abrahán es constantemente presentado como el padre fundador del pueblo judío, y para un judío es un privilegio poder llam arlo « padre» . La importancia que para la identidad judía tiene afirmar la descendencia de Abrahán es evidente en varios textos neotestamentarios. En las primeras páginas del evangelio de Mateo aparece Juan el Bautista pronunciando un discurso incendiario de tono amenazador: «No os hagáis ilusiones pensando que sois descendientes de Abrahán. Porque os digo que Dios puede sacar de estas piedras descendientes de Abrahán» (Mt 3,9)[9].

La reputación de Abrahán como el elegido por Dios entre toda la humanidad para ser el progenitor del pueblo de Dios era para un j udío una garantía de que compartiría la herencia prometida al patriarca en virtud de su descendencia. Con su discurso, Juan advierte a los judíos de la posibilidad de no haber respondido a las expectativas de Dios, es decir, que no deberían presumir de contar con su descendencia abrahámica para compensar su mal comportamiento. Si bien el tono del texto de Mateo reflej a las hostilidades internas entre diferentes grupos de j udíos, la actitud general que de él se de sprende es típica de muchos j udíos de la época. Como ya vimos en el capítulo 6, la inm ensa mayoría de los judíos de los períodos tardíos helenístico y romano admitían que la afirmación de la identidad judía no se apoyaba en el derecho de nacimiento, sino en la pertenencia a la *politeía* j udía, es decir, en un « modo de vida» compartido y enraizado en costumbres y tradiciones comunes cuya representación más tangible era la Torá. Quienes no eran j udíos podían integrarse en la comunidad j udía mediante la conversión y el matrimonio. Si bien había algunos grupos sectarios que condenaban rotundamente estas prácticas, son muchas las pruebas que las corroboran, confirmando así que los judíos encontraron modos creativos para legitimarlas. Bien es verdad que la genealogía era un factor para determinar la identidad judía, pero apenas era considerada una condición suficiente para garantizar la propia posición dentro de la comunidad. Aunque es improbable que existiera un procedimiento ritual norm ativo para convertirse al judaísmo en tiempos de

Pablo -como encontramos ya en el período rabínico-, los paganos que optaban por participar en la *politeía* judía llegaban a ser miembros de la comunidad judía.

Pablo no se diferencia de los judíos de su tiempo al pensar en Abrahán principalmente como el padre Abrahán. Lo que parece menos típicamente judío es el acento que pone en su función, también prometida por Dios, de padre de una *multitud de naciones,* en lugar de padre del pueblo judío en particular. El desplazamiento del énfasis se debe en parte a la orientación apocalíptica de Pablo; la promesa que Dios le hace a Abrahán de que llegaría a ser el padre de una multitud de naciones se está cumpliendo solo ahora: « ahora» es cuando se está produciendo la recolección escatológica de las naciones. También es en parte el resultado de la autocomprensión de Pablo como apóstol de los paganos. Su misión se centra en estos, y Abrahán es un m odelo particularmente útil para enseñar y predicar a los paganos. Como veremos más detalladamente dentro de poco, Pablo dedica el grueso de sus argumentaciones sobre Abrahán, tanto en Gálatas 3-4 como en Romanos 4 y 9, a demostrar que los paganos, junto con los judíos, pueden invocar a Abrahán como padre precisamente porque las promesas de Dios afirman explícitamente que Abrahán será el padre de muchas «naciones» *(goyim* en hebreo, *ethne* en griego). Estos términos se traducen de formas diferentes, bien por « naciones» (a veces, « pueblos») o por « paganos» . En general, los traductores prefieren usar « paganos» cuando se da un contraste implícito entre «judíos» y *goyim etímé,* y « naciones» cuando el contexto implícito es inclusivo, es decir, cuando se refiere a todos los pueblos del mundo, como en la promesa « en ti serán bendecidas todas las naciones» que se hace a Abrahán en Génesis 12,3, que también cita Pablo en Gálatas 3,8.

Para entender el proyecto teológico más amplio de Pablo es fundam ental advertir que lo que más le importa al apóstol de Abrahán es que es el padre tanto de j udíos como de paganos. Pablo se sitúa como un nuevo tipo de Abrahán, es decir, como alguien con capacidad para generar la gran multitud de naciones originalmente prometida al patriarca. Sin embargo, esta multitud de descendientes formarán una familia unida por su devoción al único Dios, a través de quien serán bendecidos todos. Es evidente que Pablo genera descendientes abrahámicos no mediante la reproducción biológica, sino a través de su predicación y enseñanza. Habla frecuentemente de sí mismo como « padre» y de sus seguidores como « hij

os» . En esta perspectiva, dice a los corintios: « No es mi intención avergonzaros al escribiros todo esto. Solo quiero corregiros como a hijos míos muy queridos. Porque maestros en la fe cristiana podéis tenerlos a millares, pero padres, no; he sido yo quien os he engendrado para la fe mediante el mensaje evangélico» (1 Cor 4,14-15)

Pablo es un progenitor verbal que lucha por formar a « Cristo» en sus hijos paganos, para que así puedan llegar a ser herederos de Abrahán (véase Gál 3,14; 4,19). Mediante su predicación, Pablo hace a los paganos que lo desean miembros legítimos de la familia de Abrahán, lo que equivale a hacerlos hij os de Dios. Al proclamar a los paganos las bendiciones prom etidas a Abrahán y su descendencia, los primeros se hacen herederos de las promesas divinas, y P ablo, al otorgar la herencia, se convierte en su padre. En la medida en que crea la familia de Dios con una nueva composición, Pablo actúa como un padre fundador, al igual que Abrahán.

Pablo se entiende como aquel que ha recibido una misión por orden divina que cumplirá finalm ente las promesas hechas a Abrahán. Sin embargo, como cree que vive en el amanecer de la nueva era, el cumplimiento de estas promesas no c onsiste en el cultivo esmerado de una sola línea de descendientes, como ocurrió con Abrahán, Isaac y Jacob -lo que, en consecuencia, exigía la exclusión de otros « descendientes» , como Ismael y Esaú-, sino lo contrario: aprove char el resto para expandir la pertenencia al pueblo de Dios.

La misión de Pablo como el nuevo Abrahán -o el representante de Abrahán que vive en la nueva era- es superar el abismo entre Dios y las naciones que caracterizaba la era antigua. Dicho con otras palabras, en lugar de cultivar un pueblo elegido, Israel, a través de la distinción entre este y las demás nacione s, ahora el obj etivo es reunir a todos los pueblos de la tierra como familia de Dios, reconciliando así a Dios y la creación.

Durante siglos, los intérpretes de Pablo dieron por supuesto que las argumentaciones paulinas sobre Abrahán tenían por obj e to presentar al patriarca como modelo ej emplar de fe. También los judíos, en la antigüedad y posteriormente, percibieron en el patriarca la encarnación perfecta de la fe obediente. Pero los intérpretes cristianos tradicionales no han visto a Abrahán meramente como una figura cuya fidelidad ej emplar proporcionó a Pablo un modelo para que lo imitaran los cristianos. Más bien, el patriarca es considerado como la prueba de finitiva del postulado teológico más importante de P ablo, a saber, que uno es justificado por la fe.

Además, se ha supuesto, en particular por la Reforma y los estudiosos posteriores, que la doctrina paulina de la justificación por la fe fue formulada en un contexto polémico. En este sentido, un reconocido especialista del siglo XX decía: « Así pues -en la óptica de Pablo- sus contemporáneos buscaban ganarse la justicia por sí mismos (como Pablo mismo había hecho, Flp 3,6.9) realizando las obras exigidas por la ley» 10. Con otras palabras, la justificación por la fe es un argumento *contra* los (supuestos) postulados judíos de la justificación por la ley (o las obras de la ley)[11]. Puesto que la figura de Abrahán constituye la prueba definitiva de la legitimidad teológica de la justificación por la fe, los especialistas han considerado el recurso de Pablo a Abrahán como parte de la polémica contra la supuesta posición judía clásica de que la justificación se obtiene re alizando las obras de la ley. Como ya vimos anteriormente, la doctrina de la salvación por las propias obras es una proyección quimérica cristiana sobre lo que los judíos creían en la antigüedad. La gracia y la misericordia de Dios son elementos esenciales en toda ecuación teológica « clásicamente» judía. Todo el carácter polémico inserto en la frase paulina «justificación por la fe» reside en la controversia sobre la eficacia de la fe de Jesús y si él inauguró o no la reunificación de los paganos, como veremos más tarde.

No obstante, algunos intérpretes recientes han llegado a admitir que la relevancia de Abrahán en el pensamiento de Pablo se debe a la identidad de gran patriarca y, también, al hecho de ser un gran patriarca, es decir, que la función de Abrahán como padre fundador es más importante para entender la teología de Pablo que el modo en que es concebido como figura ej emplar: « Abrahán llega a ser la razón por la que los paganos experimentan la salvación, no el ejemplo de cómo un individuo llega a ser salvado» 12. Es verdad que tanto en Gálatas como en Romanos se presenta a Abrahán recurriendo a Génesis 15,6, cuya fama se debe al uso que Pablo hace de este versículo: « Abrahán creyó en Dios y le fue acreditado como justicia» (Rom 4,3; Gál 3,6). Pero los dos textos relacionan este argum ento de Escritura sobre Abrahán con su e status de patriarca[13]. Dicho de forma más simple, Pablo sostiene en Gálatas y Romanos que los seguidores paganos de Cristo pueden afirmar ahora que Abrahán es su antepasado, y, j unto con los j udíos, son los herederos de las promesas hechas por Dios al patriarca. O dicho de otro modo, Abrahán no es solo el padre de los judíos, sino que también es el padre de los paganos -y no metafórica o espiritualmente,

como a veces se ha pensado-. En absoluto. Abrahán es tanto el padre de los paganos fieles como lo es de los j udíos fieles.

No cabe duda de que Pablo compara a Abrahán con sus seguidores paganos, pero de formas que no son fácilmente captables por el lector poco atento. Por ej emplo, Pablo alude a la imagen de Abrahán como alguien que había sido anteriorm ente idólatra y politeísta, cuando en Romanos 4,5 llama « impío» al patriarca, la misma palabra que usa para describir a los paganos idólatras en Romanos 1,1814. De forma semejante, en Gálatas 4,3.9, la referencia que hace Pablo a los « espíritus elementales» a quienes los paganos estaban anteriormente esclavizados, funciona también como una alusión a la vida de Abrahán antes de su conversión al monoteísmo, cuando era un mero astrólogo caldeo que observaba los movimientos de los cuerpos celestes para encontrar una orientación divina[15]. Si bien los especialistas se dan cuenta de estas semej anzas entre la descripción de Abrahán y la de los paganos, la mayoría de ellos dan por sentado que estas relaciones funcionan como analogías o recursos retóricos. Es decir, que las semej anzas entre Abrahán y los paganos ayudan a Pablo a presentar a Abrahán como un ejemplo de fe para imitación de los paganos. La mayoría no las perciben como un medio para ilustrar el modo en que los paganos son realmente descendientes de Abrahán. Sin embargo, yo opino que estas sem ej anzas entre las descripciones de Abrahán y los creyentes paganos tienen el obj etivo de reforzar la afinidad o el parentesco que Pablo sostiene que existe entre ambos. Se supone que los parientes se asemejan entre sí, como también que comparten características importantes los que pertenecen a la misma familia. Sin embargo, en Gálatas y Romanos, Pablo no pone el acento en el modo en que los paganos pueden *asemejarse* a Abrahán si imitan su fe; más bien, es a partir del parentesco que tienen con él por lo que ahora tienen derecho a reclamarlo, gracias a Cristo. Una vez que reconozcan su parentesco, desarrollarán unas características semejantes a su padre Abrahán; renunciarán a la idolatría y se harán monoteístas16.

En lengua e spañola no existe una relación etimológica entre el verbo « creer» y el sustantivo « fe» , pero en griego son la misma palabra; el verbo es*pisteúo* y el sustantivo es*pístis.* Así pues, Génesis 15,6 puede traducirse por « Abrahán tuvo fe en Dios...» . Además, « justicia» puede traducirse también por « j ustificación» . Por consiguiente, sería perfectamente aceptable traducir la cita que hace Pablo de Génesis 15,6 por « Abrahán tuvo fe en Dios y le fue acreditado como justificación» o incluso « justicia»

17. Las palabras « fe» y « justificación» -tan importantes para la doctrina protestante de la justificación por la fe- estaban ya incrustadas en un versículo esencial sobre Abrahán en el libro del Génesis. Si bien puede esto parecer una cuestión trivial relativa a las técnicas de traducción, es esencial, sin embargo, para entender la relación entre fe y j ustificación, así como la relación entre estos términos y otros, como « gracia» , « obras» y « ley» , atendiendo a la lógica de Pablo. Dicho de otro modo, la « doctrina» de la justificación por la fe es un producto de la Reforma; no es propia de las cartas de Pablo, aun cuando los teólogos de la Reforma le deban la idea. El apóstol no usa las palabras « fe» y « justificación» como elementos de una fórmula teológica, sino que, más bien, form aban parte del « material» de Escritura que inspiró el modo de expresión de Pablo. Sin embargo, resulta difícil percibir el sentido dado por el apóstol en Romanos y Gálatas precisamente porque los traductores m odernos se dejan influir por el presupuesto de que el tema del que habla Pablo es la doctrina de la justificación y de que la historia de Abrahán y las diversas citas de la Escritura se presentan para ilustrar esa doctrina.

Esta es la razón por la que, lamentablemente, no podemos depender de las traducciones existentes para citar el texto de P ablo, y por eso recurro a mi propia traducción[18]. Comencemos con un fragmento de Gálatas:

« Puesto que Abrahán “creyó en Dios y le fue acreditado como justicia”, ved que *aquellos son descendientes de la fe* -ellos son los hij os de Abrahán-. Y la Escritura, previendo que Dios justificaría a las naciones por la fe, proclamó el Evangelio por anticipado a Abrahán, diciendo: “En ti serán todas las naciones bendecidas”, así que *aquellos que descienden de la fe* son bendecidos con Abrahán fiel» (Gál 3,6-9).

Pablo utiliza una extraña frase griega en este pasaj e, « *hoi ekpísteos*» , que yo he traducido por « aquellos que descendieron de la fe» . La NRSV y la NIV traducen la misma frase por « aquellos que creen» [19]. Literalmente, la frase dice « aquellos desde la fe» o « de la fe» , dependiendo de cómo se prefiera traducir la preposición griega *ek*. Desafortunadamente, una traducción literal no aclara lo suficiente la relación entre « aquellos» y la « fe» . Es necesario interpretar para dar sentido a lo que Pablo dice, que es lo que hacen la mayoría de las traducciones.

La versión de la NRSV y de la NIV es la típica de la mayoría de las traducciones en lengua inglesa, que tienden a glosar para evitar la dificultad de la frase « *hois ek písteos*» . La misma glosa refleja el supuesto dominante

de que en Gálatas 3,6-9 Pablo se refiere a la fe de cada creyente. De acuerdo con esta perspectiva, Pablo diría que en la medida en que la fe de los creyentes se asemeja a la fe de Abrahán, pueden ser llamados « hijos de Abrahán» . Según esta interpretación, la relación entre los paganos y Abrahán es de afinidad. El vocabulario del parentesco es un medio meramente retórico o metafórico para aclarar que los paganos deberían tener el mismo tipo de fe que tuvo Abrahán.

En contraposición, yo traduzco «*hoi ek písteos*» por «aquellos descendientes de la fe», porque en el contexto de unas relaciones de parentesco eso es lo que la preposición *ek* significa exactamente. Como ya hemos comentado, todo diccionario de griego antiguo nos dirá que la preposición *ek* denota separación desde, de, o lejos de algo. Bien es verdad que, en algunos contextos, *ek*, como cualquier preposición, adquiere ciertas connotaciones, por lo que se le pueden asignar significados más específicos. Uno de los más comunes es expresar el « origen con respecto a la familia, la raza, la ciudad, el pueblo, el distrito, etc.» [20] Por poner un ejemplo, en la descripción de las relaciones genealógicas significa esencialmente « nacido de» . Cuando Pablo dice de sí mismo que es un « hebreo nacido de hebre os» (Flp 3,5), el único término que se encuentra en el texto griego entre « hebreo» y « hebreos» es *ek*[21]. Puesto que la segunda parte de Gálatas 3,7 deja claro que Pablo está hablando de quiénes son «los hijos de Abrahán» , y, en el v. 9, de quiénes tienen una parte en las bendiciones prometidas al patriarca, el contexto del pasaje suministra una excelente indicación de que *ek* se usa aquí en el sentido de orígenes o derivación. Pablo está usando el vocabulario de la descendencia genealógica. Parafraseando lo que dice en el v. 7: los descendientes « de la fe» son los verdaderos herederos de Abrahán. (Explicaré enseguida a quiénes se refiere Pablo exactamente.) Si Pablo hubiera querido decir « aquellos que creen» son los hijos de Abrahán, seguramente no habría usado la confusa frase « *hoi ek písteos*» , cuando existen tantas alternativas comunes, que utiliza siempre que quiere expresar esa idea[22]. La elección de los términos que hace en Gálatas 3,7 y 3,9 indica que no está hablando aquí de la fe personal de los individuos, sino de una fuente externa de fe de la que otros se benefician. Lo más probable es que Pablo no se refiera a la propia fe de los creyentes en este pasaje, sino a la fe de Abrahán. Ser descendiente de Abrahán da derecho a ciertos beneficios, a saber, recibir las bendiciones prometidas por Dios a Abrahán y a sus descendientes, como Pablo recuerda a sus destinatarios en el v. 8. Esta

interpretación es corroborada por Romanos 4,16, donde aparece la expresión « *to ekpísteosAbraám»*, que significa « aquellos descendientes de la fe de Abrahán» 23.

¿Qué quiere decir Pablo cuando habla de los descendientes de la fe de Abrahán? Quiere decir que los descendientes del patriarca poseen la pertenencia a la estirpe de Israel en virtud de la incansable confianza del gran patriarca en la promesa que Dios le había hecho de que tendría una multitud de descendientes, tan numerosa como las estrellas del cielo y la arena del mar. El grueso de la saga de Abrahán en el Génesis gira en torno al nacimiento del tan esperado heredero designado por Dios, Isaac. Mientras que la promesa de una descendencia numerosa se repite constantemente, la vida va pasando y Sara sigue sin dar a luz a ningún niño, a ningún hij o, a ningún heredero. Si ni siquiera nace uno, ¿cómo pueden esperar la multitud prometida por Dios? La esperanza se desvanece con la ancianidad de Abrahán y Sara.

La promesa hecha a Abrahán de que llegaría a ser el padre de muchas naciones no solo beneficia al patriarca. Es la promesa de Dios a quienes leen y vuelven a contar la historia de Abrahán -a saber, aquellos que se consideran los hijos de Abrahán- de que las bendiciones prometidas les pertenecen a ellos gracias al patriarca. Abrahán era famoso por su fidelidad a Dios, y esa fidelidad desembocó en lo que podríam os denominar la garantía de unos beneficios para todos los descendientes futuros del patriarca.

La idea de que la fidelidad de los antepasados beneficia a los descendientes se conoce como el « mérito de los padres» , según vimos ya en nuestro breve estudio sobre el j udaísmo en tiempos de Pablo. Dios otorgó sus bendiciones a los descendientes de Abrahán por la fe extraordinaria del patriarca. La fe de uno beneficia a muchos. Dios promete a Abrahán que a través de él serán bendecidas las naciones. Pablo cree que está viviendo el tiempo en el que las promesas se hallan a punto de cumplirse y se concibe a sí mismo como el agente profético encargado de la misión de proclamar el mensaj e de que ha llegado la hora. La Escritura predijo que Abrahán sería el padre de muchas naciones y que las naciones serían bendecidas a través de él. Esto significa que, en última instancia, las naciones tienen que llegar a ser parte de la familia de Abrahán antes del fin del mundo para que así se cumplan las promesas de Dios. La finalidad de la misión de Pablo es integrar a todos los pueblos no judíos en la familia

abrahámica. Como Abrahán, la fidelidad de Jesús beneficia a otros; en este caso, a los paganos en particular[24]. El gran acto de fidelidad de Jesús posibilita la integración de los paganos en el linaj e de Abrahán, así que ahora tanto los judíos como los paganos son los herederos de las promesas de Dios. La misión de Pablo consiste en ayudar a Dios a mantener sus promesas.

[1] *Sobre los diez mandamientos o Decálogo* 65.

[2] DAHL, *Studies in Paul,* pp. 180-181.

[3] Ernst KÄSEMANN, *Commentary on Romans,* trad. Geoffrey W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids 1980, pp. 102-104. « Pablo vuelve los propios presupuestos de Israel en contra del mismo Israel» , dice Käsemann comentando Romanos 3,29-30 (p. 104).

[4] DAHL, *Studies in Paul,* p. 189. Véase también NANOS, *Mystery of Romans,* pp. 179-197. El modo en que entiendo la Carta a los Romanos debe mucho a la tesis de Nanos sobre la relevancia que tiene el *Sema'* en esta carta.

[5] Existe cierta controversia sobre si los judíos de esta época se dedicaban activamente a hacer prosélitos a los no judíos y, por consiguiente, si la misión de Pablo a los paganos era una extensión de este programa misionero. La mayor parte de los especialistas piensan que no se daba este intento de proselitismo, aunque los j udíos estaban abiertos a quienes mostraban interés. Véase Martin GOODMAN, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire,* Oxford University Press, Oxford 1996; B. J. Lietaert PEERBOLTE, *Paul the Missionary* Peeters, Lovaina 2003, pp. 19-53.

[6] Sobre la tolerancia de Filón y Josefo con respecto al culto pagano, véase Louis H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian,* Princeton University Press, Princeton 1993, pp. 132-148.

[7] Pablo habla de las « primicias» de la nueva era en 1 Corintios 15,20 y Romanos 8,28.

[8] Esta parte es una adaptación de mi estudio « Paul as the New Abraham», publicado en Richard Horsley (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation,* Trinity Press International, Harrisburg 2000, pp. 130-145.

[9] Cf. la violencia de la polémica controversia sobre la descendencia abrahámica entre Jesús y sus interlocutores j udíos en Juan 8,31-47.

[10] C. K. BARRETT, *Paul: An Introduction to His Thought,* Westminster/John Knox, Louisville 1994, p. 83.

[11] Pamela EISENBAUM, « A Remedy for Having Been Born of Woman: Jesus, Gentiles, and Genealogy in Romans» , *Journal of Biblical*

Literature 123 (2004) 686, nota 48.

[12] Michael CRANFORD, «Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe», *New Testament Studie s* 41 (1995) 73.

[13] La NRSV traduce así Romanos 4,3: «Abrahán creyó en Dios y le fue contado como justicia» . No es mucha la diferencia que existe entre las palabras « contado» y « acreditado» . Elijo esta última principalmente porque capta mejor lo que Pablo dice en este contexto. El verbo griego, *logizomai,* significa literalmente « contar» algo.

[14] Cf. Romanos 5,6. Sobre las relaciones entre Romanos 1 y 4, véase Edward ADAMS, « Abraham's Faith and Gentile Disobedience: Textual Links Between Romans 1 and 4» , *Journal for the Study of the New Testament* 65 (1997) 47-66, y James D. G. DUNN, *Romans 1-8*, vol. 38a, Word Biblical Commentary, Word, Dallas 1995, p. 205.

[15] Véase MARTYN, *Galatians*, pp. 399-400; Yoshiko REED, « Abraham as Chaldean Scientist» ; CRANFORD, « Abraham in Romans 4» .

[16] STOWERS, *Rereading of Romans*, pp. 227-228.

[17] ELLIOTT, *Arrogance of Nations*, p. 75.

[18] Cf. el comentario de Gaston: « La actitud que se encuentra detrás de todos estos presupuestos es de tipo religioso y predispone a entender de un cierto modo el texto griego cuando resulta ambiguo, sobre todo con respecto a ciertos ge nitivos» . Gaston, *Paul and the Torah*, p. 11.

[19] En una línea semej ante, la NASB traduce: « Por consiguiente, estad seguros de que aquellos que son de la fe son hijos de Abrahán» . Las traducciones más literales de « *hoi ek písteos»* pueden encontrarse en la RSV, « hombres de fe» , y la KJV, « ellos que son de la fe» . Es interesante que la NKJV traduzca Gálatas 3,6 de forma menos literal: « Por lo tanto, sabed que solo aquellos que son de la fe son hij os de Abrahán» . La adición de la palabra « solo» delata el deseo de los traductores de eliminar toda ambigüedad en el texto.

[20] Frederick William DANKER *et al.* (eds.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature,* University of Chicago Press, Chicago ^{3}2000, pp. 295-296, y Henry George LIDDELL y Robert SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, revisado y aumentado por Sir Henry Stuart Jones, Clarendon, Oxford 1996, p. 499.

[21] La frase « hebreo nacido de hebreos» en Filipenses 3,5 aparece en el texto griego como « *hebraios ex hebraíon»* . La preposición *ek* se escribe

ex cuando la siguiente palabra empieza por espíritu áspero, el equivalente de la « j» en español. Otros ejemplos en los que *ek* significa « nacido de» pueden hallarse en Mt 1,3.5.16; Jn 1,13; Lc 1,27; 2,4; 23,7; Hch 4,6; Rom 1,3; 9,6; Gál 4,4.22.

[22] Por ejemplo, a veces usa el participio *hoipisteúontes*, que es el equivalente literal de la frase « aquellos que creen» . Véase Gál 3,22; Rom 3,22; 4,11; 10,9.14.

[23] La frase « *to ek písteos*» en Romanos 4,16 es esencialmente la misma construcción que « *hoi ekpísteos*» en Gálatas 3,7.9, pero en singular, y su traducción literal es « el descendido de la fe» . No obstante , Pablo está usando un ejemplo general en el versículo de Romanos. En la última parte de Romanos 4, Pablo oscila entre las formas en singular y en plural, y, sin embargo, emplea la misma construcción gramatical usando *ek*.

[24] STOWERS, *Rereading of Romans*, p. 72.

12
«Al contrario, ¡nosotros ratificamos la Ley!»

Hasta ahora he sostenido que la identidad judía de Pablo se mantuvo intacta a lo largo de su vida. Su adhe sión a Cristo no le llevó a re chazar los postulados fundamentales del judaísmo. Tampoco sus enseñanzas constituyen una crítica contra el judaísmo en cuanto tal. No son antij udías. Pero como bien saben los especialistas y los lectores avezados en Pablo, el auténtico reto para mantener lo anterior se encuentra en explicar la actitud del apóstol con respecto a la Torá. Los comentarios que Pablo hace sobre la ley constituyen el núcleo de su interpretación tradicional tal como aparece fundamentada en las lecturas de Agustín y Lutero, especialmente de este último.

Según la opinión tradicional, Pablo se opuso a la Torá una vez que aceptó creer en Jesús. Después de todo, ¿no es él quien proclamó que Cristo es el « punto final de la ley» (Rom 10,4)? Supuestamente, Jesús dijo que había venido « no a abolir, sino a cumplir» la ley (Mt 5,17), pero Pablo afirma lo contrario. Según la teología paulina oficial, Cristo cumplió la ley solo en el sentido de que la suplantó, y esta opinión, atribuida a Pablo, fue la que se convirtió en la tesis cristiana clásica, aun cuando en Romanos 3,31 dice Pablo con toda la claridad que podam os imaginar: « Entonces, ¿por la fe privamos a la Torá de su valor? ¡De ningún modo! Al contrario, ¡nosotros ratificamos la Torá!». En el mejor de los casos, Cristo convierte la ley en algo anticuado e innecesario. En el peor, la suplantación de ley por Cristo significa que seguir adhiriéndose a ella es una ofensa contra Dios. En cualquier caso, el mensaje de Pablo era claro: Cristo reemplazó la Torá, y de esta simple afirmación se sigue prácticamente toda la matriz teológica del antij udaísm o cristiano.

La nueva alianza sustituye a la ley dada a Moisés en el Sinaí, que posteriormente llega a ser considerada como la antigua alianza. El cristianismo desbanca al judaísmo y se queda con todos los privilegios que otrora reivindicaban los judíos. En efecto, Dios ha rechazado a los judíos por su desobediencia infiel y en su lugar ha aceptado a los paganos. La Iglesia reemplazó a Israel, y los cristianos sustituyeron a los judíos como pueblo elegido de Dios.

Como ya ilustré en el capítulo 2, « Pablo: el problema» , no puede negarse que el apóstol hace comentarios negativos sobre la ley, en los que el término « ley» se refiere obviamente a la ley judía, a la ley dada a Moisés en el Sinaí, o, en mi terminología preferida, la « Torá» . Además de la contundente afirmación de que Cristo es el final de la ley, hay otros textos « clásicos» en los que Pablo denigra claramente la Torá y su observancia, y la sitúa en oposición a Cristo. Sin duda, los lectores que están familiarizados con las cartas de Pablo ya han recordado algunos de esos textos. Pero veamos unos cuantos pasajes ilustrativos al respecto[1]:

« Cristo nos libró de la maldición de la ley» (Gál 3,13).

« Si os dejáis circuncidar, de nada os servirá ya Cristo» (Gál 5,2).

« Mientras vivíamos sometidos a nuestras de sordenadas apetencias humanas, éramos terreno abonado para que nuestras baj as pasiones, activadas por la ley, produjeran frutos de muerte. Ahora, en cambio, muertos a la ley que nos tenía baj o su yugo, hemos quedado liberados de ella y podemos servir a Dios no según la letra de la viej a ley, sino conforme a la nueva vida del Espíritu» (Rom 7,5-6).

« Sin la ley, pues, el pecado sería ineficaz. Hubo un tiempo en el que, al no haber ley, todo era vida para mí. Pero, al venir el mandamiento, revivió el pecado, y la muerte se abatió sobre mí» (Rom 7,8-10).

« Antes de llegar a la fe éramos prisioneros de la ley, esperando encarcelados que se revelara la fe. Así fue como la ley nos conduj o hasta Cristo para que recibiéramos la salvación por medio de la fe. Pero ahora, una vez que la fe ha llegado, ya no estamos bajo el dominio de ningún acompañante» (Gál 3,23-25).

Esta lista no pretende ser exhaustiva. Más bien, es ilustrativa de aquellos pasajes paulinos que describen los efectos perj udiciales asociados con la ley j udía según la interpretación tradicional de Pablo. También muestran por qué la proclamación que hace Pablo de Cristo como el fin de la ley se entiende como una declaración de la liberación del dominio de la ley.

De acuerdo con la interpretación tradicional, el cuadro resultante de cuanto dice Pablo sobre la ley tiene el siguiente aspecto: antes de la llegada de Cristo los seres humanos vivían « bajo la ley» , pero eran incapaces de satisfacer sus exigencias. En lugar de conseguir su objetivo, la ley solo agravó el problem a del pecado; provocó el de spertar de las « pasiones pecaminosas» , que era precisamente lo que se suponía que la ley tenía que

impedir. En consecuencia, la ley no enseñó a los hombres a evitar el pecado, sino que meramente los forzó a mantenerse en su situación de pecadores. La ley los encarceló en su pecado y, de ese modo, se convirtió en una « maldición» que los condenaría inevitablem ente a muerte. Cristo se convierte entonces en la solución a la penosa situación que la ley impone a los seres humanos. Para decirlo de forma más sencilla, la gran intuición de Pablo fue caer en la cuenta de que el ser humano solo puede justificarse por la fe, no por las obras de la ley. No sorprende, entonces, que muchos de esos pasajes que sitúan la Torá y a Cristo en una relación antitética sean precisamente los mismos que contienen la doctrina paulina de la justificación por la fe. Veamos otros ejemplos de la NRSV:

« Pues “ningún ser humano será justificado ante él” por las acciones prescritas por la ley, pues mediante la ley viene el conocimiento del pecado» (Rom 3,20).

« Pues nosotros sostenem os que una persona es justificada por la fe, al margen de las obras prescritas por la ley» (Rom 3,28).

« Sabemos que una persona es justificada no por las obras de la ley, sino a través de la fe en Jesucristo... porque nadie será j ustificado por las obras de la ley» (Gál 2,16).

Los pasaj es de Rom anos y Gálatas que contienen las enseñanzas de Pablo sobre la justificación por la fe eran los textos fundamentales de la Reforma, y siguen siéndolo prácticamente para todas las formas de cristianism o protestante . En el contexto norteamericano contemporáneo, la justificación por la fe continúa siendo la piedra angular de la teología cristiana, tanto a nivel popular como entre los predicadores, los maestros y los profesores de universidad. Sin lugar a dudas, se resalta con más fuerza en el contexto evangélico, pero funciona como un supuesto teológico implícito entre las denominaciones protestantes principales, como también entre los católicos. Puesto que los cristianos norteamericanos actuales usan frecuentemente esta doctrina para enseñar la virtud de la humildad y transmitir la convicción de que Dios ama a los hombres a pesar de sus faltas, no genera prácticamente controversia alguna entre los cristianos de « derechas» y de « izquierdas» . Más bien, se asume simplemente como una parte integral de la fe cristiana. Aunque los teólogos protestantes y católicos han estado durante tiempo enzarzados en acalorados debates sobre la doctrina de la justificación por la fe, desde hace ya unos años están de acuerdo en que esta doctrina forma parte esencial de las enseñanzas del

apóstol, en que se refiere al modo fundam ental en el que los seres humanos deben relacionarse con Dios y en que es clave para la salvación2. Por c onsiguiente , es una parte esencial de la identidad cristiana. Y puesto que Pablo habla de la justificación por la fe en oposición a las obras de la ley, se sigue que la fe cristiana implica la renuncia de la ley (judía).

En otras palabras, la doctrina paulina de la justificación por la fe se entiende polémicamente, es decir, en contra de la supuesta alternativa que consiste en que uno es (o podría ser) justificado por las obras de la ley. La dicotomía teológica entre obras y fe fue entendida por los protestantes como una verdad tan evidente en sí misma que llegó a convertirse en un criterio de verdad para afirmar el valor espiritual de la religión en general, como también de cualquier religión en particular. El « cristianismo verdadero» , tal como lo presentaban los reformadores, se entendía como fe pura, despojada de las obras superfluas. Por otra parte, el j udaísmo se encuentra en el extremo opuesto del espectro: solo es una religión de las obras y, por consiguiente, puede usarse como representación de la peor forma de la expresión religiosa, exactamente como lo opuesto a la fe en Dios.

Bajo los títulos de « judaísmo» y « cristianism o» podríam os colocar toda una multitud de antítesis estrechamente relacionadas, mediante las que el primero representa sistemáticamente la mala forma de religión y el cristianismo la buena: obras y fe, ley y Evangelio, carne y espíritu, pecado y justicia, juicio y perdón, condenación y gracia, muerte y vida. Además, el origen de todas estas antítesis se inscribe en la tradición de la teología paulina que da la prioridad a la tesis de Pablo de que una persona es justificada por la fe y no por las obras de la ley. No sorprende que los comentarios negativos de Pablo sobre la ley continúen siendo « la causa principal de la posición del cristiano contra el judaísmo» [3]. Con gran ímpetu, Lloyd Gaston resume el marco tradicional antij udío en el que se entienden los comentarios de Pablo sobre la ley:

« Pablo parece proclamar su Evangelio de la gracia solam ente para contraponerlo al tenebroso legalismo judío. El j udaísmo que muchos ven reflej ado en la polémica de Pablo es un medio triste, hipócrita y nacionalista de ganar la salvación haciendo mecánicamente las obras de la ley. El Dios de los judíos se ve, así, como un tirano lej ano y sombrío que impone el fardo de la ley al pueblo, que puede responder de dos modos: o bien se convierten en hipócritas y autojustificados que cumplen escrupulosamente las leyes dietéticas pero pasan por alto la justicia, o bien

se hunden en la culpa y la angustia al pensar que son acusados por quebrantar un solo mandamiento... Contra este trasfondo, sería efectivamente una buena noticia el Evangelio de la liberación de la ley, y solo una terca testarudez impediría su aceptación por los j udíos» [4].

Lo que Gaston no dice explícitamente aquí, pero es el supuesto que da origen a todos los demás sobre Pablo (y sospecho que Gaston estaría de acuerdo), es que los intérpretes han leído las enseñanzas de Pablo sobre la ley a través de la lente de su conversión. Los lectores han dado por supuesto que la aceptación de Cristo por Pablo implica necesariamente un re chazo de la Torá, y han leído sus cartas desde este prisma. Puesto que el cristiano se define como alguien que tiene fe en Jesús, mientras que el judío se define como alguien que pone su fe en la Torá, se da por descontado que la observancia de la Torá y la fe en Jesús se excluyen entre sí. Optar por la Torá o por Jesús es optar por ser judío o cristiano. Hay que elegir entre estas dos opciones. Los lectores, por consiguiente, han dado por supuesto que la aceptación de Cristo por Pablo exigía rechazar la Torá. Jesús reemplaza a la Tora; la fe sustituye a las obras. Esta fue la experiencia personal de Pablo y este es el mensaje que predicó. El que una vez fue un farise o autojustificado « de scubrió» la futilidad de la observancia de la ley cuando se reveló Jesús. La Ley condena; Jesús salva. Como un altamente respetado especialista dij o, « la valoración negativa que hace Pablo de las “obras de la ley” constituye un rechazo de la doctrina judía ortodoxa (farisea) de la salvación» [5]. Así pues, los comentarios que Pablo hace sobre la ley judía encajan perfectamente bien con el marco tradicional de Pablo el converso y de la doctrina de la fe *versus* las obras.

Sin embargo, como ya hemos mostrado extensamente, Pablo no se convirtió del judaísmo al cristianismo; él no rechazó el judaísmo para aceptar otra cosa. La experiencia que tiene de Jesús acontece dentro de la matriz religiosa y teológica del judaísmo antiguo. No negamos que tuviera algún tipo de experiencia religiosa profunda mediante la que llegó a ser un creyente en Jesús (mientras que antes había sido escéptico al respecto) y, al mismo tiempo, recibiera el encargo divino de ser apóstol de los paganos. Pero esta experiencia no le hizo apartarse del judaísmo. Como hemos visto a lo largo de este libro, son numerosas las pruebas en sus cartas que manifiestan que el apóstol mantuvo un sólido sentimiento de su identidad judía a lo largo de su vida.

Así pues, llegam os a la siguiente cuestión crucial: si Pablo no tuvo una experiencia de conversión del judaísmo al cristianismo, ¿cómo podemos explicar los comentarios denigrantes que hace sobre la ley? ¿Cómo podemos explicar la relación antitética que Pablo establece entre Jesús y la Torá? ¿Por qué asocia la ley con el pecado y la muerte, y a Cristo con la redención y la vida eterna si, como hasta ahora hemos sostenido, Pablo no rechazó nunca ninguno de los valores esenciales del j udaísmo? ¿Cómo explicar que Pablo dijera a los gálatas: « Cristo nos redimió de la maldición de la ley» (Gál 3,13)?

Necesitamos un marco totalm ente nuevo para interpretar lo que Pablo dice sobre la ley, y no simplemente porque muchos judíos y cristianos quieran, con la mejor de las intenciones, liberar al cristianismo de su legado antijudío, por muy importante y necesario que sea este obj etivo, sino también porque el marco antiguo dej ó sin explicar u obvió mucho de cuanto dij o el apóstol. La mayoría de los lectores contemporáneos no llegan ni siquiera a darse cuenta de que Pablo hace afirmaciones tanto positivas como negativas sobre la ley, porque los especialistas y los dirigentes religiosos las han ignorado en gran medida. Ya al principio de nuestro estudio mencioné el texto de Romanos 2,13, donde Pablo dice que son justos los que cumplen la ley. Puesto que la elaboración tradicional de la teología paulina resalta la inferioridad de la ley con respecto a Cristo, y dado que la identidad cristiana se enraíza en la salvación por la fe y *no por las obras de la ley*, las afirmaciones que Pablo hace sobre la Torá se han pasado por alto o se han explicado como irrelevantes para su mensaje principal.

Muchos especialistas antes que yo han intentado elaborar un nuevo paradigma para entender a Pablo. Mi propia obra aprove cha el trabaj o de estos especialistas que plantean una nueva perspectiva, sobre todo el interés que manifiestan en estudiar el judaísmo del modo más históricamente plausible y menos polémico. Pero este trabajo tenía también sus límites. Antes de proponer mi visión al respecto, permítaseme exponer brevemente otras tres solucione s que se han dado para resolver el problema de la relación de Pablo con la ley.

La primera afirma que Pablo es un impostor. Dicho de otro modo, Pablo desconocía realmente la ley judía. En este supuesto, Pablo no dice la verdad cuando afirma que es un fariseo; no está bien formado en el estudio de la Torá y en las « tradiciones de los mayores» . Solo dice esto para ganar

credibilidad e influencia en su misión. (Según una solución menos escéptica sem ej ante a esta, es que lo que Pablo decía no tenía sentido; sus escritos están llenos de contradicciones, y los intérpretes han gastado mucho tiempo intentando darle sentido. En este caso, Pablo no es un mentiroso en sentido estricto, pero sí un estúpido engreído.)[6]

Esta propuesta es una impostura. Aunque ciertamente es posible que Pablo mintiera, no hay razón para no otorgarle el beneficio de la duda, al menos al igual que se lo otorgam os a otras voces del pasado. Además, Pablo muestra que sabe interpretar la Escritura, desarrollando a menudo un tipo de argumentación de estilo fariseo. Si bien hay pasajes de las cartas de Pablo que son difíciles de entender, hasta el punto de entrar en la categoría de los enigmas interpretativos, son muy limitados en número una vez que comprendemos el contexto histórico y la lógica judía que fundam enta su pensamiento.

La segunda propuesta es la que hace E. P. Sanders. Según Sanders, la perspectiva de Pablo sobre la ley está en total contraposición con la típica idea patente en la enorme cantidad de literatura judía de la época del apóstol. Sanders no halla un modo racional de explicar esta desconexión y, en consecuencia, concluye que la lógica paulina funciona retrospectivamente, « desde la solución al problema» . Es decir, la experiencia que Pablo tiene de Jesús resucitado hace que el apóstol invente un « problema con la ley mosaica» para así racionalizar su transformación. Cristo es la solución al problema de la Torá, pero solo *a posteriori.* No hay relación alguna del tipo causa-efecto[7].

Una variante de este argumento explica la aceptación de Jesús por Pablo y el concomitante rechazo de la ley j udía mediante una lente psicológica, a saber, los conversos tienden a desarrollar un odio y un rechazo a su yo anterior. En esta perspectiva, Pablo *tuvo* que condenar su compromiso previo con la Torá.

Puesto que hemos demostrado que la experiencia que Pablo tuvo de Jesús no fue una conversión, esta solución al problema carece de fundamento. Su dificultad principal es que no explica nada en absoluto -solo evita el problema-. Las argumentaciones críticas que Pablo hace sobre la Torá carecen de sentido, porque no hay modo de explicar sus afirmaciones negativas sobre la ley dentro de la lógica del j udaísmo, especialmente en relación con las alabanzas que hace sobre Jesús. Debemos abandonar todo intento de explicación y decir que las condenas que Pablo

hace de la Torá son solo eso, condenas. La única diferencia entre esta concepción y la tradicional es que la primera afirma que los comentarios de Pablo no son justos. Los inventó para justificar su nueva fe. Esta concepción no es honesta en la valoración que hace de Pablo.

La tercera propuesta la re alizó J. D. G. Dunn, pero ha sido adoptada por numerosos expertos que se identifican con la nueva perspectiva. Dunn afirma que los comentarios negativos de Pablo sobre la ley no reflejan una crítica a la Torá en sí misma, sino, más bien, un particular abuso de la ley. Sostiene que el problema que Pablo afronta está enraizado en el nacionalismo étnico, un tipo de arrogancia j udía que quita importancia y excluye a quienes no eran j udíos. En casos extremos llegaría a convertirse en xenofobia y la ley sería el modo en que los judíos podían crear una división entre ellos y los de fuera. El mejor ejemplo es el *kashrut* o las leyes dietéticas judías. Si las personas no comen juntas, no se socializa conjuntamente, y se impide la mezcla de diferentes tipos de gentes. Así pues, Dunn entiende las disputas de Pablo sobre la ley, como también su adhesión a Cristo, desde la perspectiva de un espíritu de reforma. Pablo presenta un mensaje reformista, pero lo hace desde dentro del j udaísmo, prácticamente al igual que Lutero criticó lo que entendía que eran abusos y corrupciones del cristianismo de su tiempo[8].

Aunque esta propuesta es más convincente que las otras, no tiene en cuenta todos los datos. Presupone que el nacionalismo étnico es un problema grave, cuando, como ya vimos en el capítulo 6, existían bastantes relaciones entre judíos y no j udíos. Es verdad que había algunos grupos exclusivistas, como la comunidad de Qumrán, pero no hay razones para creer que este problema se hubiera extendido en general a toda la población judía ni que Pablo perteneciera anteriormente a este grupo. Al contrario, los j udíos helenistas estaban integrados con sus vecinos paganos helenistas, y quizá mucho más de lo que lo estaban en períodos anteriores de la historia. Como ya estudiamos más arriba, escritores como Josefo y Filón parecían ser, en muchos aspe ctos, más respetuosos y más tolerantes con los griegos y romanos que adoraban a otros dioses que P ablo. Además, resulta difícil im aginar que el orgullo étnico se desbordara excesivamente en la diáspora sin una provocación específica.

Aunque Dunn estaba en parte motivado para seguir esta nueva perspectiva sobre Pablo y la ley para hacer frente al antisemitismo incrustado en la interpretación generalizada del apóstol, la explicación que

hace de la relación de Pablo con la ley sigue apoy ándose implícitamente en el estereotipo judío como un pueblo xenófobo.

Durante los quince años que llevo enseñando las cartas paulinas he comprobado lo difícil que les resulta a los lectores entender a Pablo sin las lentes de la Reforma, es decir, sin dar por supuesto que el mensaje de Pablo se centra en la justificación por la fe y que esta está en contra de la j ustificación por la (las obras de) ley. La nueva perspectiva ha progresado en su visión diferente de Pablo, pero aún se queda corta al explicar el problema recurriendo al etnocentrismo judío[9]. Como los datos histór ic os nos indican que la inm ensa mayoría de los judíos helenistas estaban bien integrados en la sociedad más amplia, no me parece probable que el problema lo constituyera una forma extrema de nacionalismo étnico. Incluso resulta menos probable si tenemos en cuenta que la misión de Pablo se desarrolla en la diáspora .

Hasta ahora he intentado ubicar a Pablo totalmente en el mundo de la antigua vida judía y creo haber mostrado que nunca se vio comprometida su propia identidad de j udío y que su misión y sus enseñanzas estaban fundamentadas en los modos típicamente j udíos de hacer teología. Tras haber sentado estas bases, ahora quiero proponer un nuevo marco para entender la enseñanza de Pablo sobre la Torá, un marco en el que se ha estado trabaj ando desde hace unos treinta años. Llamaré a los expertos que han sido los pioneros en este nuevo modo de entender a P ablo, especialistas radicales de la nueva perspectiva o, abreviando, « los radicales» . Articularé cinco principios para tenerlos en mente como un tipo de conjunto de instrumentos que usaremos para interpretar la obra de Pablo. Utilizaremos cuatro en este capítulo, y el otro cuando abordem os la idea paulina de la j ustificación por la fe, que trataremos en el siguiente c apítulo.

Ilustraré estos principios recurriendo a determinados textos paulinos, pero solo como muestreo. Por esta razón espero que el lector entienda que se trata de instrumentos interpretativos que puede usar cuando lea la obra de Pablo, de modo que cuando se encuentre con comentarios desconcertantes que hace Pablo sobre la ley sea capaz de descodificarlos con su ayuda. Dada la arraigada naturaleza del paradigma tradicional, es muy difícil ver a Pablo con nuevos ojos. De ahí que haya formulado estos principios, en gran parte, como reacción a la lectura típica de las cartas de P ablo, para trazar la

diferencia entre este nuevo marco y el antiguo de tal modo que ayude al lector lo más posible.

1) Los destinatarios de Pablo son paganos, así que todo cuanto dice sobre la ley se aplica a ellos, a no ser que se indique lo contrario

Este punto es extrem adam ente importante , porque la inmensa mayoría de las afirmaciones negativas sobre la ley se explican fácilmente por el hecho de que Pablo se dirige a unos destinatarios paganos[10]. Aunque Pablo escribe explícitamente sus cartas a los paganos, los intérpretes de sus obras encuentran dificultades a la hora de tener en cuenta este aspecto cuando realmente las leen. La razón, una vez más, es la fijación obstinada en el paradigma tradicional. Cuando Pablo dice (según la mayoría de las traducciones) que uno es justificado « no por las obras de ley» , sino mediante la « fe en Jesucristo» , a los lectores les parece evidente que está condenando la observancia de la ley como una práctica religiosa legítima. Puesto que la característica esencial del judaísmo es la Torá, Pablo parecería estar condenando el judaísmo. Atrapados en esta perspectiva, nos vemos forzados a concluir que el apóstol se opone -a veces de forma violenta- a la Torá. Su función y relevancia han concluido. Cristo ha reemplazado a la Torá.

Pero esta interpretación común no tiene en cuenta la retórica paulina . No se presta atención alguna a los destinatarios. El paradigma tradicional de la lectura de sus obras ha ocultado tanto la retórica de Pablo que, incluso para el lector más sagaz, percibir otro modo de lectura resulta un reto. Como dice John Gager, « *si no tienes en cuenta las estrategias retóricas de Pablo, lo malinterpretarás»* 11. Al no prestar atención al contexto retórico, los intérpretes presuponen que Pablo se dirige a una audiencia universal y que hace afirmaciones categóricas sobre el judaísmo y la ley. Sin embargo, si tenem os en mente que Pablo está conscientemente hablando a paganos, la fuerza de sus comentarios cambia dramáticamente[12]. Ciertamente, hay circunstancias retóricas específicas que caracterizan a cada carta, pero, en general, el hecho de ser conscientes de que sus destinatarios son paganos cambia el panorama.

El capítulo introductorio de Romanos ilustra cómo Pablo se dirige a los paganos: él dice que fue « llamado para ser apóstol» (1,1) de modo que

pudiera suscitar la « obediencia de la fe entre todas las naciones [= paganos] para gloria de su nombre» (1,5). Les dice a los romanos que quiere visitarlos para poder « cosechar algún fruto» entre ellos, al igual que « entre el resto de las naciones, tanto griegos como bárbaros» (1,13-14). Nótese que aquí dice « griegos y bárbaros» , no « griegos y j udíos» . La atención de Pablo se dirige claramente a destinatarios no judíos.

También en Gálatas explica extensamente Pablo cómo se le encargó predicar a los paganos, mientras que Pedro y otros tenían la responsabilidad de predicar a los judíos. Al volver a contar esta historia, su obj etivo es reforzar su reputación como voz autorizada entre los paganos en general y los gálatas en particular. Así que cuando se opone a la circuncisión, como en Gálatas, no es porque esta sea intrínsecamente mala, sino porque no quiere que se circunciden los *paganos*. Pablo no se oponía rotundamente a ella: « Yo, Pablo, os digo que, si os circuncidáis, Cristo no os servirá de beneficio a vosotros» (Gál 5,2). Pero la frase « a vosotros» se refiere claramente a los *paganos*, no a los j udíos o a la gente en general. Pablo aclara que su preocupación se centra específicamente en la justificación de los paganos (Gál 3,8), y, cuando dice que « Cristo nos redimió de la maldición de la ley» (Gál 3,13), lo que quiere decir es que Cristo ha eliminado la m aldición que los paganos sufrían baj o ella, porque, parafraseando el Deuteronomio, quienes no hacen lo que exige la Torá son malditos (27,26). No sorprende que Pablo cite el mismo texto del Deuteronomio en el pasaje en el que dice que Cristo ha redimido a quienes han sido malditos hasta entonces (véase Gál 3,10).

Puede resultar complicado al lector compaginar este pasaje y lo que Pablo dice en Gálatas 3,11-12, es decir, comprender lo que se encuentra entre Gálatas 3,10 y 3,13, así que explicaré este pasaje intermedio. Cuando Pablo dice: « Es evidente que nadie es justificado ante Dios por la ley, pues “el justo vivirá por la fidelidad”» (Gál 3,11, citando Habacuc 2,4), quiere efectivamente decir que toda persona -judía y pagana igualmente- es hecha j usta por la fidelidad, pero su opinión es que los judíos siempre han permanecido justos ante Dios por la fidelidad *de Dios* a la alianza, no porque Israel observara la ley con obediencia perfecta. Si Israel no tuvo que conseguir su acceso a la j usticia, entonces tampoco tienen que hacerlo los paganos. Pablo no c ontrapone la ley y la fe; lo que sostiene es que Dios ha actuado del mismo modo gratuito con los paganos como ya había hecho con

los j udíos, que gozaron del ya prolongado beneficio de una alianza con Dios.

Los espe cialistas están de acuerdo en que Gálatas está provocada por unos maestros rivales que llegaron a Galacia un tiempo después de que Pablo obtuviera un seguimiento allí[13]. En opinión de Pablo, su mensaj e constituye un evangelio diferente, y el apóstol se siente muy perturbado por la situación (véase Gál 1,6). Durante siglos se ha supuesto que estos maestros rivales eran j udíos que predicaban el judaísmo y que constituían una amenaza para el mensaje central de Pablo de la justificación por la fe. Aparentemente, estaban promoviendo la « necesidad de las obras» , que es un modo abreviado de referirse al judaísmo. En estos últimos años, la inmensa mayoría de los especialistas entienden el contexto de forma un tanto diferente. Los maestros rivales son seguidores de Jesús como Pablo, pero tienen una orientación más propiamente « j udía» (es evidente que digo esto con ironía). Según ellos, seguir a Jesús exige al menos la circuncisión y, posiblemente, la observancia de la Torá más en general, es decir, que seguir a Jesús requiere la conversión al judaísmo.

Pablo piensa de otra manera. De hecho, saca la c onclusión opuesta de la relevancia de Jesús para los paganos. Probablemente, su perspe ctiva se debe a la convicción de que el tiempo estaba llegando a su fin. Antes de la experiencia de Jesús resucitado -que le llevó a darse cuenta de que la resurrección de los muertos y el juicio final eran inminentes, lo que a su vez le condujo a concluir que era el final del mundo tal como lo conocemos- no habría tenido sentido este mensaje urgente destinado a los paganos. De haber experimentado Pablo alguna conversión, esta habría afectado a su concepción del tiempo de la historia. La resurrección de Jesús inauguró la recolección de las naciones, es decir, su unificación como naciones en su multiplicidad. Después de todo, de esto es de lo que trataba la recolección de las naciones, a saber, de que todos los diferentes pueblos de la tierra reconocieran finalmente al Dios de Israel[14].

En resumen, los comentarios que Pablo hace sobre la ley se derivan de su autocomprensión como un personaj e profético cuyo particular mensaj e profético se dirige a los paganos. Pablo es ante todo y sobre todo el apóstol de los paganos, y esta identidad es la clave fundamental para entender prácticamente todo cuanto dice sobre la ley. Los destinatarios de Pablo son paganos que acaban de creer en el Dios de Israel y en el emisario de Dios en la tierra, Jesucristo. Los comentarios que hace sobre la ley judía tratan

de, y están destinados a, abordar la cuestión del modo en que la Torá se relaciona con los paganos. Es perfectamente lógico que Pablo y sus seguidores paganos lo adoptaran como un asunto que había que tratar de aclarar. Ahora que los paganos han llegado a conocer a Dios y que son por él conocidos a través de Jesucristo, ¿qué significado tiene la Torá para ellos y con respecto a ellos?

2) La Torá es para los judíos, pero proporciona un modelo para todos

Como vimos en el capítulo 5, la Torá separaba a los judíos de las otras naciones, pues Dios dice a Israel en Éxodo 19,6: « Serás para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» .Ciertamente, lo que distinguía a los judíos de los demás no era meramente la posesión física de la Torá - aunque esto de por sí ya se entendía como un gran privilegio-, sino su práctica. En la época rom ana, lo que identificaba a los judíos en cuanto tales, al menos teóricamente, era la circuncisión, la observancia del sábado y las leyes dietéticas. Pero había judíos que no eran practicantes y otros que no eran judíos y aceptaban estas prácticas por diversas razones. El mundo antiguo era religiosamente complej o, como lo es el nuestro.

Sin embargo, cuando los paulinistas hablan de cómo la observancia judía de la Torá diferenciaba a los judíos de los demás pueblos, por lo general se refieren a algo más que a la mera práctica específica de unas tradiciones y unos comportamientos que habitualmente diferencian entre sí a las culturas. Normalmente, se refieren a esta diferencia en términos teológicos, y a menudo negativamente[15]. En muchas diatribas contra los judíos y el judaísmo desde la antigüedad, pasando por la Edad Media, hasta la época moderna, se les ha acusado de ser más pecadores que cualquier otro pueblo. De ahí que Dios les impusiera el « yugo de la ley» para dominar su naturaleza pecadora. En consecuencia, este yugo hizo que los judíos fueran más pecadores.

Esta perspectiva sigue e stando implícita en muchos comentarios y libros que se escriben sobre Pablo en nuestra época. En opinión de un estudioso actual, Israel se diferencia del resto de los pueblos por su especial pecaminosidad. Dios le dio la ley a Israel para que pudiera ser « luz de las naciones» de modo que toda la hum anidad pudiera ser salvada del pecado de Adán. Pero Israel no cumple su función por su persistente desobediencia.

Esto provoca una « acumulación» de pecado sobre el pueblo de Israel[16]. Como dice Pablo, « el pecado estaba en el mundo antes que la ley, pero el pecado no se imputa si no hay ley» (Rom 5,13). La Torá provocó que se imputara el pecado de un modo que no afectaba a quienes no pertenecían a Israel. Así, este es castigado severamente por Dios con el exilio y la ocupación del país durante siglos hasta llegar a su culmen c on los rom anos[17].

Ahora bien, Pablo nunca dice realmente que Israel posea el dudoso honor de haber acumulado sobre sí el pecado, ni explícita ni implícitamente. En Romanos 3,25 dice: « [Jesús]... a quien Dios presentó como un medio de expiación a través de [Jesús con su acto de] la fe, con su sangre, para mostrar la justicia [de Dios], porque, en su indulgencia, Dios pasó por alto los pecados previamente cometidos» .

No es posible que Pablo se refiera aquí al pecado acumulado de Israel, como sostienen algunos comentaristas, y parece altamente improbable que hable de la hum anidad en general. Más bien, Pablo habla siguiendo la misma tradición que se halla expresada en 2 Macabeos: « Para imponer un castigo a las demás naciones, el Señor aguarda con paciencia que llenen la medida de sus pecados; pero con nosotros ha resuelto actuar de otro modo y no cuando hayamos llegado ya al colmo de los nuestros. Por eso nunca aparta de nosotros su misericordia, y ni siquiera nos abandona cuando atrae la adversidad sobre su pueblo a fin de corregirlo» (2 Mac 6,14-16).

Puesto que Israel tenía la Torá y los paganos no, son estos los que han sufrido la acumulación del pecado. Los judíos tenían un medio de expiación, a través de los sacrificios, la oración y el arrepentimiento. De hecho, los castigos que Israel sufrió han servido como una forma de disciplina semejante a la que un padre aplica a su hijo. El castigo infligido por Dios a Israel manifiesta su c onstante participación en la alianza . Esta acción mantenía a Dios y a Israel en una relación de alianza . Los paganos no tenían esta alianza, esta relación especial. Desde la perspectiva de Pablo, son ellos los que han sido desfavorecidos.

De acuerdo con la doctrina de la elección, los j udíos entendían la Torá como la otorgación de un privilegio y un honor que los situaba aparte de los demás pueblos, y el núcleo de esa elección se hallaba en la donación de la Torá a Israel. Pero la mayoría de los judíos de la época helenística no usaban estas prácticas como un modo de excluir y degradar a los no j udíos,

ni los judíos se definían solam ente por el criterio étnico, como muestra la posibilidad de que los paganos se convirtieran al j udaísmo.

También existían tradiciones que mitigaban la doctrina de la elección, es decir, que hay textos bíblicos y posbíblic os en los que se dice que Israel no merece una posición especial más que cualquier otro pueblo. Aunque la conversión no se contemplaba en el antiguo Israel, sí llegó a ser una opción en la época helenística. En efecto, Josefo afirma que cualquiera que estuviera dispuesto a asumir las costumbres de los j udíos sería c ontado como miembro del pueblo judío, y Filón defiende a los prosélitos como miembros de pleno derecho de la comunidad judía[18].

Pablo tampoco se salía de esta opinión común sobre la relación entre judíos y paganos. Al igual que la mayoría de sus compatriotas, Pablo cree que los j udíos tienen un lugar privilegiado entre las naciones. Esto dice en Romanos 3: « Así pues, ¿supone alguna superioridad el ser j udío? ¿Tiene alguna ventaja estar circuncidado? La ventaj a es grande en todos los sentidos. En primer lugar, a ellos [los judíos] se les confiaron los oráculos de Dios» (vv. 1-2). En Gálatas 2,15 afirma: « Nosotros somos j udíos de nacimiento y no paganos pecadores» . Pablo da a entender que son los paganos quienes poseen el estatus de pecadores, no los judíos. A comienzos de Rom anos 9, Pablo presenta una lista de varios privilegios otorgados a Israel: « Ellos son israelitas y a ellos les pertenecen la filiación, la gloria, las alianzas, la donación de la ley, el culto y las promesas; a ellos les pertenecen los antepasados de quien procede Cristo según la carne» (vv. 4-5).

No cabe duda de que Pablo da por sentado que Israel es el elegido, como prácticamente cualquier otro judío de su tiempo, y que la Torá, entendida como la alianza entre Dios e Israel, es lo que confiere su estatus especial a Israel. Este estatus, basado en la alianza, signific aba que el pecado de Israel estaba controlado. El pecado no se acumulaba porque la alianza le posibilitaba expiarlo. Además, la alianza implicaba también que Israel disfrutaba de la gracia de Dios; Dios vinculó su mismo ser con Israel para la eternidad. Cualesquiera que fueran los pecados que Israel cometiera, Dios garantizaría siempre su corrección para mantener el vínculo de la alianza. Todo esto nos ayuda para decir que, en Romanos 3,25, Pablo no puede referirse al pecado que Israel ha ido acumulando. Son los paganos quienes han « amontonado» sus pecados sobre ellos.

Pero al igual que cualquier otro j udío, Pablo está intentando afrontar una tensión teológica que llegó a ser particularmente aguda en la época helenística. ¿Cómo puede reconciliarse la idea de que Dios es el Dios de Israel, especialmente elegido para ser posesión suya, con la imagen de Dios como el solo y único Dios creador, el Dios del cosmos? El Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios que hizo una alianza con Israel, es también el Dios que creó el mundo entero, incluyendo todos los pueblos que lo habitan. Pablo aborda esta tensión directamente: « ¿Es Dios el Dios de los judíos solamente? ¿No es también el Dios de los paganos? Por supuesto que también lo es de los paganos» (Rom 3,29).

Ya hemos repetido varias veces que Pablo se concibe como el apóstol de los paganos, lo que signific a que se centra particularmente en la cuestión de la relación entre estos y Dios. Es interesante constatar que, aun cuando Pablo habla a veces como si la Torá fuera una obligación exclusiva para los judíos, también da entender que los paganos son responsables con respecto al comportamiento que ella exige.

Los c apítulos iniciales de Rom anos, en los que Pablo reflexiona sobre la historia pasada y el estado de degradación al que ha llegado la humanidad, hablan positivamente de quienes viven por la ley: « Cuando los paganos, que no han tenido la ley, hacen por naturaleza lo que exige la ley, ellos son una ley para sí mismos, aunque no tengan la ley» (Rom 2,14). En Romanos 2, junto con el final de Romanos 3, donde habla de la acumulación del pecado de los paganos, da a entender que estos estaban obligados a cumplir la ley, pero no la aceptaron. De hecho, el primer capítulo de Romanos es una acusación muy dura de los pecados de las naciones; en particular, su rechazo del primer y más importante mandamiento: adorar al único Dios vivo y verdadero, renunciando a todos los demás19.

Bien es verdad que en Rom anos 2 parece sostenerse que había « paganos justos» , una idea que se encuentra con cierta frecuencia en la literatura judía antigua . Las historias de la piedad de determinados paganos, de paganos respetuosos con el Dios judío, e incluso de los que asumían determinadas prácticas, abundan en la literatura judía, desde el Génesis hasta Josefo. Estos paganos son, efectivamente, la excepción que confirma la regla: los paganos, en general, son pecadores, porque dan culto a otros dioses20. No obstante, las historias que presentan a los paganos bajo una luz favorable reflejan además una concepción de la sociedad judía que

se basa en una práctica religiosa y en una adhesión, al menos, a un conjunto esencial de creencias, no en una etnicidad biológicamente heredada. Los escritos de Pablo reflejan la misma concepción.

Ahora bien, la idea que Pablo tiene de la relación entre los paganos y la Torá es más sutil de lo que parece a primera vista. Por una parte, los paganos son pecadores porque no viven según la ley de Dios. Como Romanos deja claro, « Dios es imparcial» (Rom 2,11), así que ¿por qué iba a tener una norma para los judíos y otra para los paganos? Por otra parte, en ese momento histórico -es decir, en tiempos de Pablo- la Torá es la posesión de los judíos (véase Rom 3,2). El corolario de tal planteamiento es la firme posición de Pablo de que los paganos no tienen que asumir las obligaciones de la observancia de la Torá.

Irónicamente, la visión tradicional de Pablo lo presenta como alguien que *favorece* a los paganos o, al menos, como quien no hace diferencias entre paganos y j udíos. En mi opinión, Pablo refleja los diversos y a veces contradictorios aspectos que encontramos en otros autores judíos helenistas. Hablando de forma general, los paganos son considerados inferiores por los judíos. Al mismo tiempo, había autores judíos de tendencia moderada que reconocían que las personas son personas, es decir, que hay judíos malos y paganos buenos. Para los pensadores judíos que reflexionaban sobre la redención cósmica, la posición de los paganos tenía finalmente que resolverse . Normalmente, esta concepción adoptó una de las dos formas siguientes: o bien las naciones serían condenadas por su mal comportamiento -el culto a otros dioses y la persecución de Israel- o bien se reconciliarían con Dios en la reunificación final de las naciones, según vimos ya anteriormente[21]. Obviamente, Pablo es partidario de esta última idea, que puede derivar de su trasfondo fariseo[22]. No cabe la menor duda de que había otros pensadores apocalípticos además de Pablo en esta época, pero la mayoría de ellos contaban con la condenación de las naciones, no con su salvación. Quienes eran más inclusivos en su enfoque sobre los paganos no eran de orientación apocalíptica. Lo que hace que Pablo sobresalga es que su orientación apocalíptica es incluy ente con respecto a los paganos. Es el tiempo de la recolección de las naciones -de esto trata su misión, de reunir a las naciones-. Así pues, Dios ya ha dejado de esperar que la Torá hiciera su trabajo en el mundo. El Reino de Dios llega ahora. Puesto que los paganos no han cumplido con esa exigencia, la cuestión que se plantea es cómo serán pe rdonados.

En este momento es cuando entra en escena la cristología de P ablo. Cristo es el sacrificio que expía todos los pecados que se habían acumulado sobre todos los paganos. Si estos aceptaran ahora observar la Torá, cometerían un acto de infidelidad. Sería re chazar la gracia que Dios les ha dado. Como veremos enseguida, la « justificación por la fe» se refiere a la « solución» divina con respecto al problema que sufren los paganos por la acumulación de pecados. La ley judía no constituye un problema para Pablo; el problema que intenta resolver es el de la relación de los paganos con la ley. Puesto que los paganos están sometidos al j uicio de Dios, cuyo criterio de referencia es la Torá, la culpabilidad pagana se ha acumulado desmesuradamente sin medio alguno de expiación. Se necesita algún tipo de atajo para que las naciones expíen sus pecados y así se incorporen a la familia de Dios.

Digámoslo de otro modo. Pablo entiende que la Torá es la disposición de Dios para que la humanidad se relacione con él. Es dada a los j udíos, por su elección, pero puesto que forma parte integral del orden natural del universo creado por Dios, algunos paganos eran capaces de seguirl[a23]. Así pues, la Torá fue la respuesta de Dios al modo en que la humanidad podía entrar en relación con él. Tal era el orden sistémico divino. Dado que los paganos no podían seguirla, Dios tuvo que encontrar un medio extrasistémico para incorporar a los paganos a su familia. El medio extrasistémico fue Jesucristo. El lector de Pablo debe darse cuenta de que nunca habla en contra de la observancia de la Torá por los j udíos, nunca. Sin embargo, sí habla enérgicamente en contra de la observancia por parte de los paganos. Aunque nunca dice explícitamente que los judíos tenían que continuar con la observancia de la ley a pesar de la llegada de Cristo, todo indica que daba por supuesta esta continuidad. En Romanos 9-11 afirma enfáticamente que Dios no puede quebrantar nunca sus promesas. Así que la alianza entre Dios e Israel se mantiene necesariamente en vigor, lo que significa que tanto Dios como los judíos deben cumplir su parte en la alianza.

3) El objetivo de la ley no es condenar a la humanidad, sino que sirve a una función pedagógica positiva

Un especialista parafrasea la posición de Lutero sobre la finalidad fundamental de la ley como sigue: « El obj etivo de la ley, como un gran mazo, es machacar la autojustificación humana y dirigir a los seres humanos, conscientes de su pecado, a la misericordia del Salvador» [24]. Aun cuando expresáramos esta actitud con términos menos duros, no cabría decir otra cosa sino que la ley sirve para empeorar el problem a del pecado. Según esta concepción, la ley intensifica el deseo de pecar y, en consecuencia, los seres humanos se hacen más pecadores. Así pues, la única función magisterial de la ley es concienciar a los seres humanos de que son unos pecadores sin esperanza, lo que, como resultado, conduce a tal monstruosa vergüenza, culpabilidad y desesperación que nos hace abatirnos como unos gusanos indignos. Esta visión de la ley está enraizada en la idea de que la naturaleza humana es totalmente depravada. Todos somos pecadores por naturaleza.

Ahora bien, Pablo no comparte esta visión cínica de la naturaleza humana, a pesar de que se le atribuya el primer de sarrollo de esta idea. Según la literatura judía antigua, el hecho de que todas las personas pequen no significa que todos sean unos *pecadores*, en el sentido de moralmente irredimibles. Existían varios modos mediante los que Israel confesaba sus pecados, tanto colectiva como individualm ente . El conjunto del sistem a levítico del sacrificio presupone que todo el mundo peca, y los salmos presentan numerosos ej emplos: « Dichoso quien no sigue el consej o de los malvados, ni en la senda de los pecadores se detiene, ni en la compañía de los necios se sienta, sino que se complace en la ley del Señor, sobre la que reflexiona día y noche» (Sal 1,1-2).

No cabe duda de que la literatura j udía bíblica y posbíblica expresa la visión de que todos los pueblos, incluido el pueblo favorito de Dios, pecan. Esa misma literatura habla también de los « malvados» y de los « j ustos» . Ambos pecan, pero solo los malvados pose en el estatus de « pecadores» en el sentido de que son moralmente irredimibles. Los justos no son moralmente perfectos, no están libres de pecado. La diferencia entre los malvados y los justos es, en gran medida, una cuestión de orientación. Los m alvados son deliberadamente pecadores; hacen reiteradamente el mal, no son humildes y nunca se arrepienten. Los j ustos quieren vivir de acuerdo con la voluntad de Dios, pero reconocen que son débiles; a veces se descarrían, pero, cuando lo hacen, se arrepienten y se corrigen:

« Apiádate de mí, oh Dios, por tu amor,
por tu gran compasión borra mi falta;
límpiame por entero de mi culpa,
purifícame de mis pecados.
Pues yo reconozco mi culpa,
tengo siempre presente mi pecado» (Sal 51,1-3).

Ni la tradición bíblica, en general, ni Pablo, en particular, entienden que los seres humanos son depravados, incapaces de hacer algo bueno por sus propios medios. La finalidad de la ley no es condenar. Al contrario, la Torá proporciona la orientación necesaria para vivir una vida justa.

Ciertamente, cuando leemos que Pablo dice: « Llegó la ley y las transgresiones aumentaron, pero, donde aumentó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20), suena como si estuviera diciendo exactamente lo que Agustín y Lutero pensaban que estaba diciendo, a saber, que la ley solo empeora las cosas. Es más probable que Pablo quiera simplemente decir que cuando se dio la Torá en el monte Sinaí, se tuvieron que dar cuentas que antes no se daban. No se puede transgredir la ley si esta no existe.

Pero hay otras razones para dudar de la visión tradicional de la ley como concebida para aumentar el problema del pecado. El modo más obvio para refutar esta posición es poner de m anifiesto los supuestos teológicos no explícitos en los que se apoya. Si la donación de la ley a Moisés exacerbó el pecado, entonces ¡Dios*provocó* la exacerbación del pecado! Esta teología es demasiado extraña como para atribuirla a Pablo (o a cualquier otro judío de la antigüedad o, por ende, de cualquier otro tiempo), sobre todo porque si el apóstol es famoso es por su proclamación de la « j usticia de Dios» . ¿Por qué un Dios j usto haría que aumentara la maldad en el mundo? ¿No se acusa así a Dios de malevolencia?

Los intérpretes entierran el problema recurriendo al pecado humano. La ley de Dios es buena, pero los seres humanos tienen una inclinación natural al pecado. Un modo típico de ilustrar este planteamiento es imaginarse a un niño pequeño. Al crecer y tener más conocimientos, los padres le dan normas que tiene que obedecer: se le dice que no toque cosas frágiles, que no coj a cosas que son de otros, que no j uegue cuando tiene que hacer los deberes, etc. Estas normas tienen por obj etivo que el niño se comporte bien y llegue a ser un adulto responsable, con un sentido ético. Cuando el niño desconocía estas normas, no había deseo de romperlas, pero

cuando se le imponen le surge el deseo de transgredir los límites. El problema que presenta este ejemplo de la psicología humana es que no es aplic able a la mayoría de los adultos. Para la mayoría de las personas bien adaptadas, las reglas, las leyes y las normas son las que impiden que los seres humanos se comporten mal, y si ellos las quebrantan lo hacen en provecho propio, no por un deseo innato de romper las normas por el simple hecho de quebrantarlas.

El presupuesto psicológico se fundamenta en una antropología extremadamente pesimista. Sostiene que la naturaleza humana es esencialmente mala. El ser humano es un ser pecador. Puede evocar el adagio popular de « errar es humano» , pero hay una diferencia esencial. Lutero y los reformadores creían que los seres humanos desean hacer el mal y que, sin la gracia de Dios, harán inevitablemente el mal. Este planteamiento re sponde a la doctrina del pecado original, que para Agustín, Lutero y Calvino se encontraba enraizada en la Carta a los Romanos. Aun cuando una persona haga el bien, lo hace por razones erróneas -engreimiento, orgullo o autosatisfac ción-. Cuando Pablo dice: « Así como el pecado entró en el mundo mediante una persona, y mediante el pecado la muerte, así la muerte se extendió a todos hombres, porque todos pecaron» (Rom 5,12), la mayoría de los lectores presuponen que el apóstol está formulando la doctrina del pecado original.

Una vez que creemos que los seres humanos son irremisiblemente depravados, se sigue que la ley no va a ayudar a mitigar la situación. El pecado se hace inevitable. La ley no puede refrenar el deseo de pecar ni es efectiva para impedir los actos malos. Todo cuanto la ley puede hacer es ayudar a los seres humanos a reconocer lo malvados que son y la imposibilidad de ser diferentes.

Un modo de refutar esta oscura visión de la humanidad que supuestamente enseñó Pablo, y la concomitante visión negativa de la ley que de ella se sigue, es leer detenida y directamente Romanos 7,7-13, donde encontramos este famoso diálogo que el apóstol tiene consigo mismo:

« ¿Qué diremos, entonces? ¿Qué la Torá es pecado? ¡De ningún modo! Sin embargo, de no haber sido por la Torá, yo no habría percibido el pecado. En efecto, si la Torá no hubiera dicho “no desearás”, yo no habría reconocido el deseo. Pero el pecado encontró la ocasión para realizar todo tipo de deseo en mí usando este mandamiento. Pues sin la Torá el pecado está muerto[25]. Una vez vivía yo sin la Torá, así que cuando el mandamiento

llegó [a mí] el pecado cobró vida y yo morí, y el mismo mandamiento que está de stinado para la vida significó la muerte para mí. Pues el pecado encontró la ocasión para engañarme con este mandamiento y matarme por medio de él. Así, en efecto, la Torá es santa, como el mandamiento es santo y justo y bueno. Entonces, ¿es que lo bueno me ha traído la muerte? ¡ De ningún modo! Más bien, fue el pecado, para que así el pecado se expusiera usando lo que es bueno para producir muerte en mí, de modo que pudiera el pecado llegar a ser manifiestamente pecaminoso por

medio de este mandamiento» .

Según la interpretación clásica, Pablo está describiendo su lucha personal con la ley y el pecado. Con las lentes habituales, este texto implica ostensiblemente que su conocimiento del mandamiento contra el deseo le provocó que comenzara a desear, mientras que antes no había pensado en ello. Era un ignorante feliz y bueno. Pero la ley arruinó todo. « El mismo mandamiento que está destinado para la vida significó la muerte para mí» (v. 10).

Y el texto prosigue claramente en la misma línea. En efecto, la siguiente parte de Romanos 7 es incluso más famosa:

« Yo no entiendo lo que hago. Pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que odio... Pues sé que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne. Puedo querer lo que es justo, pero no puedo hacerlo. Pues no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero es lo que hago... ¡Soy un desgraciado! ¿Quién me rescatará de este cuerpo de muerte?» (Rom 7,15-24).

De haber un único pasaj e que suene como si re forzara la interpretación de Lutero, este es el candidato por excelencia. Pero los debates que se han producido sobre este texto a lo largo de los siglos, indican que su significado no es tan obvio como pudiera parecer a un lector moderno. Ya hay cierta ambigüedad cuando Pablo dice que « no percibiría el pecado» si no hubiera sido por la ley. Aunque a veces se ha interpretado en el sentido de que Pablo no habría pecado si no se le hubiera impuesto la ley, es más probable entenderlo en el sentido de que no comprendió que estaba pecando de deseo hasta que hubo una ley que lo prohibió. Robert Jewett describe lo que dice Pablo del siguiente modo: « Sin la presencia de una ley, él habría sido inconsciente del pecado» 26. Dicho en palabras de Pablo: « Donde no hay ley, no hay transgresión» (Rom 4,15). Esta interpretación se ve reforzada por 7,12, donde Pablo afirma enfáticamente

que la ley es santa, justa y buena. Pablo no sabía que estaba haciendo algo erróneo hasta que una ley le enseñó a distinguir lo correcto de lo erróneo. Se puede no vivir a la altura de las exigencias de la ley, pero esto no hace que la ley sea la causa del propio error. La ley sirve positivamente para enseñar a distinguir lo correcto de lo erróneo, aun cuando el resultado final sea también una lección de humildad.

Para comprender Romanos 7, y así entender cómo la ley sirve de pedagogo, es esencial que tengamos en cuenta la identidad de quien habla en este pasaje. Pablo cambia la primera persona del plural, « nosotros» (7,7a), para hablar en primera persona del singular, « yo» . Siguiendo el paradigma tradicional, los lectores actuales dan por supuesto, en general, que Pablo está hablando de forma autobiográfica. El texto ofrece claramente una ventana para ver el desarrollo e spiritual y moral de Pablo, específicamente el proceso por el que llegó a darse cuenta de que el pecado es una fuerza incontrolable e inextricablemente unida a la naturaleza humana, y cómo la ley no llega a mitigarla, sino que la amplía. Él era un judío observante de la Torá y, como fariseo, un ferviente defensor de ella. Pero la observancia escrupulosa de la ley no contribuía en última instancia a lograr la perfección moral que él buscaba. En todo caso, empeoraba las cosas; le hacía centrarse en el hecho de que no podía hacer el bien que quería hacer. De ahí que las reflexiones de Pablo en Rom anos 7 sean vistas como una indagación en la lucha de una conciencia problematizada y un yo dividido.

Esta orientación autobiográfica de Rom anos 7 puede rem ontarse a Agustín, que llegó a convencerse de que la lucha interior del yo dividido representa la experiencia de todo cristiano[27]. Martín Lutero siguió a Agustín y vio en este texto el fundamento de su famoso lema « *simul iustus et pecator*» , es decir, que uno es « al mismo tiempo justificado y pecador» . Es decir, aun cuando los cristianos son justificados por su fe en Cristo, permanecen inalterables en su naturaleza. Los cristianos no perfeccionan su posición moral al estar en Cristo, pero el hecho de ser j ustificados tiene la misma importancia que una transformación. La diferencia principal entre el « antes» y el « después» es la paz psicológica que deriva del conocimiento del veredicto justificador de Dios (aun cuando sea una ficción legal), que trae consigo la esperanza de salvación. En suma, Romanos 7,7-25 se entiende como un relato que Pablo hace de su experiencia de conversión, que luego se convierte en el modelo de las conversiones futuras.

Pero hay otro modo de entender la identidad del torturado hablante de Romanos 7, a saber, que Pablo está hablando como si fuera otra persona. Es decir, al cambiar a la primera persona del singular, Pablo se imagina como un personaj e con una intencionalidad retórica. Este recurso retórico tiene un nombre,*prosopopeya*, que es común en la antigüedad. Los primeros autores cristianos sabían que los hablantes podían asumir la voz de un personaj e im aginario para comunicar una perspectiva diferente sobre un tema. A los lectores actuales les resulta muy difícil detectar este recurso, porque leen el texto en traducciones y tienen diferentes convenciones retóricas.

Hay buenas razones para pensar que Pablo usa aquí este recurso retórico. En primer lugar, varios c om entaristas antiguos leen el texto de este modo, incluyendo aquellos cuya lengua materna era el griego y/o estaban bien formados en el elevado estilo retórico griego. Orígenes, el gran biblista del siglo III, consideraba obvio que Pablo habla aquí con la voz de otro[28]. Orígenes pensaba que Pablo refleja aquí las fases progresivas de la fe que experimentaría un cristiano.

En segundo lugar, cuando Pablo cambia de primera persona del plural a primera del singular, también cambia la identidad del destinatario. En lugar de dirigirse a los rom anos, la voz representa un diálogo interior con un yo dividido, que en sí mismo era una característica del recurso retórico[29].

En tercer lugar, Pablo dice que una vez « vivía aparte de la ley» (Rom 7,9). Como ya señaló Orígenes, no tiene sentido que Pablo dij era eso. Puesto que era j udío de nacimiento, no hay un tiempo en el que hubiera « vivido aparte de la ley» .

Finalmente, dado cuanto hemos visto hasta ahora, no hay razón para creer que Pablo mismo tuviera algún tipo de conflicto con la Torá. En Filipenses dice que era « intachable en cuanto a la ley» . La idea de que Pablo cayera en la cuenta de que era imposible para él (o cualquiera) cumplir la ley, lo que significaba que era un pecador irredimible a los oj os de Dios, provocándole una conciencia de culpa insoportable que le hizo quitarse el « yugo de la ley» por Cristo, deriva del retrato tradicional de la conversión. Como ha dicho Krister Stendahl, « la conciencia paulina de pecado ha sido interpretada a la luz de la lucha de Lutero con su conciencia» [30]. Más bien, en contraposición con Lutero, Pablo tenía lo que

Stendahl denomina una « conciencia robusta» [31]. Con otras palabras, tenía c onfianza en su capacidad para actuar de acuerdo con la voluntad de Dios.

Los especialistas contemporáneos están casi todos de acuerdo en que Pablo usa la figura retórica en cuestión en Romanos 7, pero hay disputas sobre la identidad del personaje. Muchos siguen pensando que el texto es autobiográfico y que reflej aría un período anterior de la vida de Pablo, antes de su conversión, cuando él habla como «judío» [32]. Algunos han sugerido que habla con la voz de Adán -que « vivió aparte de la ley» antes de re cibir el primer mandamiento- porque Dios le había dicho que no tocara el árbol del conocimiento del bien y del mal. Si Adán transgrede este mandamiento, dice Dios, morirá. Poco después de recibir este mandamiento, Adán come del árbol, y las consecuencias son graves. (Curiosamente, Adán no muere, aunque Dios inflige serios castigos. Según la tradición posterior, Adán era originalmente inm ortal y solo se hizo mortal por violar el mandamiento.) La condenación de Adán implica la condenación de todos. En definitiva, ninguna de estas sugerencias son totalm ente satisfactorias, razón por la que los intérpretes siguen dándole vueltas al asunto.

Sin embargo, recientemente se ha hecho una nueva propuesta. Stanley Stowers dice que Pablo habla como un pagano; esta opción me parece probable si tomamos en serio la identidad judía de Pablo junto con su misión como apóstol de los paganos[33]. La primera ventaj a de esta interpretación es que tiene en cuenta que Pablo se dirige a paganos. La preocupación del apóstol son los paganos, no los j udíos, y, como ya hemos visto, la ley no constituye un problema en general; el problema reside en cómo tratar con paganos que no han tenido el beneficio de la ley de Dios. Así tendríam os una razón clara de por qué de repente tiene este diálogo consigo mismo en el contexto de la carta (que no tiene nada que ver con Agustín, Lutero ni la psicología moderna, sino con una comprensión del yo que está enraizada en el mundo del judaísmo helenista del siglo I).

Sabemos que Pablo se opone a que los paganos practiquen la ley judía. Así pues, quiere convencer a los romanos de que no la practiquen. Romanos 7 forma parte de su estrategia para conseguirlo. Pablo se convierte en un portavoz del pagano que se encuentra con la ley judía ya de adulto; por eso dice que él « vivía una vez aparte de la ley» . Los destinatarios de Roma a quienes escribe Pablo son, con toda probabilidad, paganos j udaizantes, es decir, paganos que están interesados en la observancia judía como parte de

su compromiso con Jesús. Tal vez, inicialmente eran temerosos de Dios que se convirtieron en seguidores de Jesús, creyendo que para esto necesitaban practicar la ley judía. Quizá, fueron otros misioneros judíos los que le enseñaron esto. No importa tanto esto cuanto el hecho de que el personaj e que Pablo representa se encuentra con la ley judía en su edad adulta, es decir, no es judío de nacimiento.

Además, Pablo no selecciona cualquier mandamiento o los diez mandamientos en su conjunto, sino el mandamiento contra la « codicia» , que yo he traducido por « deseo» . « Los j udíos que querían mostrar la correspondencia de la doctrina j udía y la ética grecorromana del autodominio daban una especial relevancia a esta prohibición» [34]. El dominio de uno mismo es el ideal humano grecorromano, y los judíos helenistas incorporaron esta idea a su propia ética tradicional. Ya vimos en su momento cómo los j udíos estereotipaban a los paganos catalogándolos como incapaces de c ontrolar sus apetitos sexuales, mientras que los judíos se concebían como quienes c ontrolaban apropiadamente su cuerpo, atribuy endo a la observancia de la Torá este comportamiento. Al igual que otros pueblos helenizados en torno a la cuenca mediterránea, los escritores j udíos sostenían que su modo de vida era el adecuado para afrontar el problema del deseo; por consiguiente, no sorprende que Pablo también lo sostuviera.

Podemos, entonces, suponer que muchos paganos que estaban interesados por la observancia judía se sintieron probablemente atraídos porque les ayudaba a vivir este ideal del dominio de uno mism o.

La condición que Pablo describe en Romanos 7 es conocida en griego como *akrasía*, que puede traducirse por « deseo incontrolado» . Pablo puede criticar a otros judíos por ciertas cosas, pero el deseo inc ontrolado no se encuentra entre ellas. En su lugar, Pablo imagina aquí lo que debe sentir un pagano que intenta aceptar la Torá[35]. Si bien le instruye sobre el comportamiento correcto, no le resuelve el problema de *akrasía*. Más bien, hace que uno sea más consciente de la incapacidad de c ontrolarse . Ahora el pagano se ve atormentado no solo por la *akrasía*, sino también por la conciencia del fallo moral. Pablo demuestra su empatia presentando la angustia emocional que uno sentiría al conocer su incapacidad de autocontrol. Tal es lo que vemos en el diálogo de un yo dividido: « Puedo querer lo que es bueno, pero no puedo hacerlo» (v. 18). « Me complazco en la ley dentro de mí mismo, pero veo otra ley en mis miembros que lucha

contra la ley de mi razón y me e sclaviza a la ley del pecado que existe en mis miembros» (vv. 22-23).

La ley aporta conocimiento al pagano, pero no le da tranquilidad. La huida de esta situación tortuosa es posible por « el Espíritu de vida en Cristo Jesús» (8,2). Por consiguiente, la ley puede describirse como la institución que ejerce la función de « acusar» , pero es mej or de scribirla como la que ejerce la función de enseñar (cf. Gál 3,24: « la ley era nuestro pedagogo»). La ley sensibiliza, hace conocer lo que está bien y lo que está mal, y hace entender el deseo humano como un problem a, pero no puede solucionar el problema, en parte porque los paganos son incapaces de controlar sus deseos y en parte porque es demasiado tarde para solucionarlo, pues el juicio de Dios es inminente.

Dios no dio la ley para que fuera un agente de condenación, ni para los j udíos, ni para los paganos, ni para nadie. Se dio como guía para vivir de acuerdo con la ley de Dios, tal como resulta obvio en las Escrituras hebreas. Sin embargo, Pablo sostiene que actúa efectivamente como condenación *actual* para los paganos, porque el mundo está llegando a su fin, lo que significa que ha llegado el tiempo del juicio de Dios. Las naciones, al dar culto a otros dioses, no han vivido de acuerdo con la ley divina, así que han acumulado sus pecados sobre ellas. Como no han tenido en cuenta sus pecados, la ira de Dios se desencadenará contra ellas. Es demasiado tarde para que las salve la ley. La ley es así para Pablo un medio de condenación, pero esta condenación se aplica solam ente a los paganos idólatras. No es una condenación de la hum anidad en general.

4) Hacer obras buenas no se contrapone a la fe

Según la tradición, la contraposición que Pablo establece entre « fe» y « obras» expresa sintéticamente la esencial contraposición teológica cristiana entre las obras de la ley y la fe en Jesucristo. Hablar de fe y obras implic a hablar de muchas otras contraposiciones: la ley aumenta los pecados de uno ante Dios; Cristo los mitiga. La ley empeora la condición humana; Cristo la mej ora. La ley distancia de Dios; Cristo posibilita el acceso a Dios. La Torá significa responsabilidad absoluta sin perdón; Cristo significa gracia. La Torá conduce a la condenación; Cristo conduce a la salvación.

Desde la perspectiva del cristianism o tradicional y su visión de la teología paulina, los j udíos creen que pueden *hacer obras* para conseguir

así su salvación. « Pablo se refiere a las acciones de obediencia a las leyes, realizadas con un espíritu legalista, con la esperanza de merecerse y asegurarse, mediante ellas, la aprobación y la recompensa divinas» [36]. Lo que a los judíos les importa es lograr los suficientes méritos para obtener así la aprobación de Dios, para *ser justificados*, o, con otras palabras, *para ser justos ante Dios*. Los cristianos creen que esta actitud es propia de necios o arrogantes, o del necio que es también arrogante. Nadie puede ser nunca justo ante Dios. Todo intento de aspirar a la perfección ritual o moral es consecuencia de la *hybris*, de creer que uno es capaz de tal perfección, o resultado de una falta de fe, de una incapacidad para confiar en Dios, colocando en su lugar la c onfianza en uno mismo y en sus propios logros. Nadie puede hacer nada para acceder al requerido estado de j usticia que se necesita para obtener la salvación. Se trata de un don -todo lo que hay que hacer es *creer* (en Cristo)-. Si bien las buenas obras pueden ser la manifestación de la fe, en el mejor de los casos resultan teológicamente superfluas y son irrelevantes para establecer una relación fundam ental con Dios, y, en el peor de los casos, son un intento orgulloso de manipular a Dios para que nos recompense a cambio de un buen comportamiento. Este es, en suma, el núcleo crítico no solo de la teología paulina, sino del cristianism o protestante también. El Evangelio es el mensaje de la justificación por la fe, definido en contraposición absoluta con la justificación por las obras de la le y.

En general, los especialistas en Pablo no dedican mucho espacio a explicar qué significa la expresión « obras de la ley» , porque se supone que su sentido es obvio. En su mayoría, los comentaristas dan por supuesto que esta expresión se refiere a la práctica real de guardar los preceptos de la ley o, dicho más simplemente, de vivir por la ley. Pero, dada la teología generalizada que ha derivado de la lectura de Pablo, los lectores a menudo entienden « obras» como equivalente de todo tipo de esfuerzo o logro humano, comprendido de forma negativa porque no puede salvarte, pues solo puede lograrlo la fe.

Ciertamente, Pablo usa siempre la expre sión « obras de la ley» con un sentido negativo y en contraposición con la fe, la gracia o el Espíritu. La frase « *érgou nómou*» , « obras de la ley» , aparece solo ocho veces[37]; el singular « obra de ley» aparece una sola vez (Rom 2,14, traducido en la NRSV por « lo que la ley exige» -que discutiremos más abajo-). De las ocho veces que encontramos « *érgou nómou*», en siete aparece con la

preposición *ex* (que en este contexto la NRSV traduce « por»), y el otro caso con la preposición *choris*, que significa « sin» ; el sentido es negativo en todas. Como cabe esperar, la mayoría de los casos en los que el apóstol usa esta frase se encuentran cuando Pablo afirma que uno no es justificado por las obras de la ley, « *ex érgon nómou*» , como en « nadie será justificado por las obras de la ley» (Gál 2,16).

Sin embargo, es posible que cuando Pablo usa esta expresión no se refiera a la actividad humana, sino al modo en que la Torá afecta a los paganos. Probablemente, para captar este significado lo mejor es traducir la frase griega «*ex érgon nómou*» por «a partir del funcionamiento de la Torá» o quizá incluso por « a partir de las prescripciones de la Torá» [38]. Cuando Pablo afirma que la justificación no procede de las obras de la ley, quiere decir que la Torá no beneficia a los paganos, al menos no de la forma en que sí beneficia a los judíos. Mientras que en otro tiempo es seguro que les habría beneficiado, la situación ha cambiado, porque el juicio final es inminente . Dicho llanamente, es demasiado tarde. Así que ahora, puesto que los paganos son ajenos a la Torá, esta no puede proporcionarles la gracia que necesitan para estar ante Dios, justos, en el juicio final.

Reflexionemos sobre Romanos 3,19-20: «Nosotros sabemos que cualquier cosa que diga la Torá lo dice para quienes están en la ley, de modo que toda lengua pueda ser detenida y el mundo entero rinda cuentas a Dios. Pues ningún ser humano será justificado ante él a partir del funcionamiento de la Torá, puesto que mediante la ley llega el conocimiento del pecado» [39]. En general, se considera que este pasaje es la c onclusión de la descripción que hace Pablo (en Romanos 1,18-3,20) de lo completamente depravados que son los seres humanos y de cómo la ley es totalmente inútil para hacer algo en esta situación. Según la interpretación tradicional, Pablo proporciona una serie de citas de la Escritura en Romanos 3,10-18 para ilustrar la m aldad de la hum anidad: nadie es j usto ante Dios, y la finalidad de la ley es señalar esto, no posibilitar la justificación de nadie.

Aunque el fundam ento de esta visión depende de los primeros capítulos de Rom anos, la idea tiene su verdadero origen en la típica perspectiva agustiniana-luterana, no en Pablo. Como ya vimos, Pablo no ve literalmente en la hum anidad una depravación sin esperanza. No todos son el mismo tipo de malvados. No todos han caído en tal baj eza moral que les incapacita para hacer algo bueno. Pablo está exagerando la situación en Romanos 3,10-18, tanto como los salmistas (a quienes cita). No es un

descubrimiento que los seres humanos sean pecadores. El hecho de que Pablo se apoye en los salmos para presentar su opinión lo deja claro. Además, posteriorm ente les dirá a los romanos que « el pecado no tendrá dominio sobre vosotros» , y les exhorta a hacerse « esclavos de la j usticia» , así que la cuestión no trata de que los seres humanos no puedan hacer cosas buenas (véase Rom 6,12-23). En gran medida, cuanto Pablo dice sobre la imposibilidad de que un ser humano sea justo tiene una finalidad retórica. Las personas no viven siempre a la altura de las exigencias morales; a menudo ni siquiera viven según sus propias exigencias. Pero la tesis de Pablo va también más allá de esto. Como ya hemos comentado varias veces, Pablo contempla a la humanidad desintegrándose conforme el tiempo llega a su fin[40]. La era actual está en decadencia; la creación se ha corrompido cada vez más -esta es una de las razones de que las cosas estén llegando a su final y una nueva era se halle a punto de despuntar-. Todos tendrán que dar cuenta de sí mismos y de sus errores al presentarse ante Dios en el juicio final. Debemos tener siempre presente la perspectiva apocalíptica de Pablo.

Es importante entender que Pablo no está condenando literalmente a toda la humanidad como desesperanzadamente inmersa en el pecado -aunque, según el paradigma tradicional, esta es supuestamente la razón por la que nadie puede hacer ninguna obra buena-. Desde este paradigma, los lectores tienen que asumir que Pablo sostiene la depravación de la humanidad si quieren entenderle cuando dice que nadie puede ser j ustificado por las obras. Ciertamente, si todos son malvados por naturaleza, todos, por definición, actúan perversamente, por lo que la persecución de obras buenas es un e sfuerzo inútil.

Sin embargo, Agustín y Lutero no erraron el tiro completamente. Pablo cree, en general, que los paganos son depravados por causa de la idolatría. Se dejan llevar por una pasión descontrolada. Como dice en Romanos 1,24, « Dios los abandonó mediante la luj uria de sus corazones a la impureza y a la degradación de sus cuerpos entre sí mismos» . Y en 1,28-29: « A una mente confusa y a cosas que no deben hacerse. Estaban llenos de todo tipo de maldad» . A continuación, presenta una larga lista de todos los actos pecaminosos en los que estaban implicados: asesinatos, contiendas, engaños, chismorreos, etc. Pero, como ya vimos antes, el suj e to de toda la diatriba es el pagano. Romanos 1 no es una descripción de la corrupción de la humanidad, sino una descripción de la corrupción de los paganos, tal

como deja claro el hecho de que Pablo comience su descripción con el comportamiento impío de la idolatría (1,18-19). Cualesquiera que fueran las polémicas que Pablo podría haber tenido con otros judíos, la idolatría no formaba parte de ellas. La idolatría -y su corrupción moral concomitante- es una de las características que diferencian a los paganos de los judíos. Por consiguiente, no es posible que Pablo se refiera a toda la humanidad, incluidos los j udíos y los paganos. El problema se encuentra en los paganos.

La única razón que puede explicar la visión tan negativa que Pablo y muchos otros escritores judíos tenían de los griegos, los rom anos, los egipcios, etc., es que se trataba de un estereotipo, que también servía para expresar la identidad judía. Puesto que el monoteísmo anicónico es tan fundamental en el judaísmo antiguo (y actual), era importante elevar este aspecto a la virtud más elevada y contraponerla con el vicio más bajo, a saber, el culto a muchos dioses en forma de ídolos. (Quiero subrayar que no apoyo en modo alguno la visión condenatoria que Pablo tenía de los paganos. Es importante advertir que se trata justamente de uno de los prejuicios de Pablo.) La perspectiva de Pablo no es revolucionaria; es típica de los escritores judíos helenistas. La idea no le llegó a él por su supuesta conversión al cristianismo. Su opinión sobre la moralidad de los paganos era la misma antes y después de su encuentro con Jesús resucitado.

Al mismo tiempo, como otros escritores j udíos, Pablo cree que hay excepciones. Hay paganos que viven ejemplarmente, como también judíos que viven inm oralm ente . Por esta razón Pablo puede decir que si ciertos paganos, los « incircuncisos» , cumplen la ley, entonces serán considerados como si fueran judíos, « circuncisos» , y j uzgarán a ciertos judíos que, a pesar de poseer la ley, no la cumplen (Rom 2,26-27). Es decir, lo que importa es lo que hagas, tanto si eres judío como pagano, aun cuando lo que se esperaba era que los judíos se comportaran adecuadamente y los paganos no.

En efecto, en Romanos 2, Pablo habla favorablemente de las buenas obras. En 2,6 dice que Dios « pagará a cada uno según sus obras» *(erga*, la misma palabra griega usada en Romanos 3,20, pero con una forma diferente), y prosigue diciendo: « A aquellos que haciendo pacientemente el bien buscan la gloria, el honor y la inm ortalidad, él les dará la vida eterna, mientras que, para aquellos que persiguen la m aldad por ambición egoísta e ignoran la verdad, habrá ira y furia» (2,7-8). La cuestión que se nos plantea

es la siguiente: si lo que Pablo quiere mostrar es que hacer obras es inútil para probar la propia justicia porque las personas son irremediablemente pecadoras, ¿por qué distingue entre quienes hacen obras buenas y los que hacen el mal, y dice, además, que Dios recompensa a quienes hacen el bien y castiga a quienes hacen el mal? Por otra parte, la fe en Cristo no aparece en Romanos 2[41].

Puede que Rom anos 2,12-13 sean los versículos más desconcertantes de todos para quienes siguen el paradigma tradicional. Ni siquiera las traducciones habituales pueden m anipularlos para encaj arlos con la teología paulina: « Todos los que han pecado aparte de la ley, perecerán aparte de la ley, y todos los que han pecado bajo la ley, serán juzgados por la ley. Pues no son los que escuchan la ley quienes son j ustos ante Dios, sino que serán justificados los que cumplen la ley» [42]. A veces he pedido a los estudiantes que lean este texto en el curso de Introducción al Nuevo Testamento, y en una ocasión una estudiante pensó que tenía una errata en su Biblia, porque no creía que Pablo pudiera decir que serían justificados los que cumplen la ley.

Así pues, ¿qué dice P ablo? Si los hechos de una persona cuentan, ¿cómo explicamos que Pablo diga que uno no puede justificarse por las « obras de la ley» ? La respuesta, a grandes rasgos, es que Pablo pensaba sobre la fe, las obras y la gracia, como elementos de una visión teológica integrada del modo en que uno se relaciona con Dios. Normalmente, el judaísmo antiguo combinaba la idea de que la posición moral de uno ante Dios procede del comportamiento ético (que, según la tradición judía, implica obedecer la Torá) y que Dios juzga con gracia y misericordia. Cada uno es responsable y debe dar cuentas a Dios de sus acciones, pero Dios es también misericordioso, gracioso, y está dispuesto a pasar por alto los pecados. Como rabí Aquiba decía, « todo está previsto, pero se da la libertad de elección; y el mundo es juzgado por la gracia» [43].

Desde la perspectiva de la teología sistemática, en efecto, esta idea resulta problemática, pero ni Pablo ni ningún otro escritor judío de la época eran teólogos sistemáticos. Más bien, Pablo refleja la misma teología de la alianza que esperaríamos de cualquier otro compatriota de su tiempo. Lo que se esperaba era que los individuos llevaran una vida moral, una vida que fuera coherente con el culto al único Dios vivo y verdadero. El modo de dar culto a Dios *es* la propia vida.

El hecho es que la te ología de la alianza no c ontrapone fe y obras, como tampoco lo hace Pablo. Confiar en Dios, ser fiel a Dios -lo que los cristianos llam arían hoy tener fe en Dios- *es* obediencia. Y ser obediente a los mandamientos de Dios es la encarnación de la fidelidad[44]. La fe no es algo independiente y diferente, y ciertamente no es lo opuesto a realizar actos gratos a Dios. De ahí que no deba sorprendernos que Pablo hable positivamente de la observancia de la Torá o de hacer obras buenas. Solo parece una contradicción a causa de la lente tradicional. Cuando Lutero eligió añadir el adverbio « solamente» a Romanos 1,17, de modo que dijera « el justo vivirá por la fe *solamente»* , impuso una contraposición entre obras y fe a la teología de Pablo que no se encuentra ahí[45]. Irónicamente, una vez que nos quitamos las gafas fe-*versus*- obras, podemos reconocer que vivir la propia existencia de acuerdo con la voluntad de Dios forma parte integral de la afirmación « el j usto vivirá por la fe» [46]. Como ya hemos comentado, vivir la vida de acuerdo con los mandamientos de Dios es la expresión de la devoción a Dios. Como dice Pablo en 1 Corintios 7,19, « lo que importa es cumplir los mandamientos de Dios» [47]

Cuando busca orientación moral, Pablo recurre a la ley. Como dice Stowers, « Pablo asume que... las buenas obras son convenientes y necesarias» [48]. Además de lo que afirma Pablo sobre el cumplimiento de la ley por los j udíos y sobre su observancia en general en los primeros capítulos de Rom anos, vuelve explícitamente a las enseñanzas de la Torá en Romanos 13,8-10, mencionando cuatro de los diez mandamientos. No es el objetivo de Pablo aquí afirmar que para ser bueno hay que cumplir todos y cada uno de los mandamientos. Más bien, recurre a ellos para ilustrar cómo el cumplimiento de las enseñanzas de la Torá significa amar a los demás, y, por tanto, « el amor es el cumplimiento de la ley» (Rom 13,10). No hay razón para pensar que para Pablo cualquier fallo en actuar de acuerdo con la voluntad de Dios implicaba la condenación al infierno para toda la eternidad. La fidelidad abarcaba la disposición total hacia Dios; es la suma de la vida y si esta se ha vivido al servicio de Dios y de los demás o no. El arrepentimiento y el perdón forman parte de este cuadro. Pablo da por supuesto que las personas no son perfectas, que cometerán errores y pecarán, pero si se orientan con amor hacia los demás y hacia Dios, cumplirán la Torá.

A Pablo no le preocupa cada una de las minúsculas prescripciones de la Torá, sobre todo cuando se dirige a sus de stinatarios paganos, porque

entiende que muchos de los mandamientos obligan solam ente a los j udíos, en este caso la circuncisión. Los paganos no necesitan circuncidarse para estar de acuerdo con la Torá. Pero *están* obligados a estar de acuerdo con la Torá. Sin embargo -y este es el problema-, las naciones no han cumplido la Torá. Han sido viciosas, violentas, idólatras licenciosas, y además no tienen ninguna relación de alianza con Dios. ¿Cómo puede resolverse esta situación? O bien Dios las condenará, salvo a Israel, o tienen que reconciliarse de algún modo. Pablo es partidario de esta última opción. Y aquí es donde la fe entra en escena.

[1] Cito intencionadamente la NRSV en los textos siguientes [*N del T* Nosotros citamos la traducción de la BTI]. Cuando analicemos algunos de estos versículos posteriormente, en este capítulo, usaré mi propia traducción.

[2] Véase la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999), firmada por la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica. Para un estudio equilibrado, véase también Anthony N. S. LANE, *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue: An Evangelical Assessment,* Continuum, Londres 2002.

[3] GASTON, *Paul and the Torah,* p. 18.

[4] *Ibid,* p. 16. Puede verse otro análisis y crítica de la visión tradición en Neil ELLIOTT, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle,* Sheffield Academic, Sheffield 1995.

[5] BETZ, *Galatians,* p. 16.

[6] Sobre la tesis de Pablo como mentiroso e impostor, véase MACCOBY, *Mythmaker* Sobre quién lo considera un pensador incoherente, véase Heikki RÁISÁNEN, *Paul and the Law,* Mohr, Tubinga [2]1987.

[7] SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism,* pp. 442-443.

[8] Esta idea se encuentra a lo largo de las obras de Dunn. Un fácil acceso a numerosos estudios de Dunn desde esta nueva perspectiva se encuentra en el reciente volumen *The New Perspective on Paul: Collected Essays,* Mohr Siebeck, Tubinga 2005. N. T. Wright sostiene la misma tesis en *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* , Eerdmans, Grand Rapids 1997. De igual modo, Boyarin, *Radical Jew.*

[9] Véase la crítica de HODGE, *If Sons, Then Heirs,* p. 8.

[10] Para un excelente estudio de este aspe cto, véase GAGER, *Reinventing Paul,* p. 43. La composición pagana de los grupos a los que se dirige Pablo es un dato fundamental en las obras de Stendahl, Stowers y Gaston, y, por tanto, para la nueva perspectiva radical en general.

[11] GAGER, *Reinventing Paul* (cursiva en el original) .

[12] Entre los especialistas paulinos más relevantes que tienen en cuenta la retórica, especialmente el factor de los destinatarios, se encuentran ELLIOTT, *Rhetoric of Romans, and Arrogance of Nations;* John G.

LODGE, *Romans 9-11: A Reader-Response Analysis,* Scholars, Atlanta 1996; STOWERS, *Rereading of Romans.*

[13] Véase MARTYN, *Galatians*.

[14] FREDRIKSEN, « Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope» , pp. 546547.

[15] Justino Mártir decía que Dios había ordenado circuncidarse a los judíos para que así fuera más fácil condenarlos en el juicio final. Véase *Diálogo con Trifón,* 16.36-37.

[16] WRIGHT, *Climax of the Covenant,* pp. 198, 202-203.

[17] WRIGHT, *Climax of the Covenant.*

[18] Para un estudio más detallado, véase el capítulo 5, la sección titulada « Torá y elección» , y el capítulo 6.

[19] STOWERS, *Rereading of Romans,* pp. 83-125. En contraste con la nueva perspectiva radical, la gran mayoría de los comentaristas consideran Romanos 1 como una acusación contra la humanidad en general, incluso aquellos que tienen más en cuenta la retórica sobre los paganos de Romanos. Véase Robert JEWETT, *Romans: A Commentary,* Fortress, Minneapolis 2007, p. 152.

[20] Raisanen, *Paul and the Law,* pp. 94-109, sostiene que Pablo se contradice en Romanos 1 y 2: en Romanos 1 pinta un cuadro de la pe caminosidad universal, y en Romanos 2 afirma que algunos paganos observan la ley. Pero Raisanen no tiene en cuenta el marco judío de Pablo, como tampoco las formas de la retórica helenística que sigue. Pablo no está escribiendo una teología sistemática ni lo hace con el rigor de un filósofo escolástico. La lógica que sigue Pablo no es demasiado diferente de la que rige esta afirmación: « Alemania sucumbió al embruj o de un dictador psicótico y cruel» , para después decir que algunos alemanes se opusieron a Hitler.

[21] FREDRIKSEN, « Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope» .

[22] SEGAL, *Paul the Convert,* p. 269.

[23] SEGAL, *Paul the Convert,* p. 200; STOWERS, pp. 109-118.

[24] WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul,* p. 27.

[25] He mantenido la traduc ción literal « muerto» porque creo que aquí Pablo habla de modo eufemístico; él quiere decir algo más afín a «invisible» . Es otra forma de expresar lo que acaba de decir: sin la Torá, no

se puede percibir el pecado. Sin embargo, dado que en la siguiente oración usa el término « vida» , quiero re saltar el empleo retórico de la metáfora. Cf. DANKER, *Greek-English Lexicon,* p. 667, que corrobora esta concepción y ofrece como apoyo Romanos 5,20 y 8,10.

[26] JEWETT, *Romans: A Commentary*, p. 446.

[27] Inicialmente, Agustín no creía que Pablo hablara de su vida, pero posteriormente sí llegó a pensar que el pasaj e era autobiográfico. Véase FREDRIKSEN, « Paul and Augustine» , p. 25.

[28] STOWERS, *Rereading of Romans,* pp. 264-269.

[29] No quiero decir con esto que Romanos 7 no forme parte de la carta dirigida a los romanos; más bien, me refiero a que el destinatario en este caso es una invención retórica -lo que Stowers denomina el « lector o destinatario codificado» - (STOWERS, *Rereading of Romans,* pp. 21-33).

[30] STENDAHL, *PaulAmong Jews and Gentiles*, p. 79.

[31] IBÍD., p. 80.

[32] Véase la discusión en JEWETT, *Romans: A Commentary,* p. 444.

[33] STOWERS, *Rereading of Romans,* pp. 258-284.

[34] IBÍD., p. 278.

[35] IBÍD., pp. 52.273-284.

[36] GASTON, *Paul and the Torah*, p. 100, cita de E. DeWitt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians,* T. and T. Clark, Edimburgo 1921, p. 120.

[37] Gál 2,16 (3 veces); 3,2.5.10; Rom 3,20.28.

[38] Aquí sigo la sugerencia de Gaston, *Paul and the Torah*, pp. 100-106.

[39] Algunos creen que Romanos 3,20 es una paráfrasis del salmo 143,2.

[40] STOWERS, *Rereading of Romans,* pp. 85-100.

[41] Jesús solo es mencionado como juez en Romanos 2,16.

[42] Digamos una palabra sobre la traducción de Romanos 2,12: mientras que la NRSV traduce bien 2,13, no lo hace igual con 2,12. Aunque no tengo tiempo para realizar un análisis exhaustivo, prefiero la siguiente traducción: « Todo el que ha pecado sin ley, también perecerá sin ley, y todo el que ha pecado por la ley, será juzgado por la ley» . En lugar de « apartados de la ley» , he traducido « sin ley» (siguiendo a Stowers, *Rereading ofRomans,* pp. 138-142). Habitualmente se piensa que en Rom

anos 2,12 hay una diferenciación entre judíos y paganos. En la traducción clásica, « aquellos aparte de la ley» se refiere a los paganos -pues ellos no tenían la Torá, mientras que los j udíos sí-, y « los que han pecado por la ley» se refiere a los j udíos. Ciertamente, no cabe duda de que Pablo trata de los j udíos y los paganos en Rom anos -nos atrevemos a decir que es el tema principal-, del modo en que tienen un destino diferente, una trayectoria histórica diversa, y del modo en que Dios se relaciona con cada grupo y ellos se relacionan entre sí. Pero es probable que en este pasaje Pablo diferencie literalmente entre los que viven de acuerdo con la ley de Dios y los que no, tanto si son judíos como si son paganos.

43 *Misná Abot* 3,15.

44 Rom 1,5; 15,18. Véase Paul Sevier MINEAR, *The Obedience of Faith. The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans,* Allenson, Naperville 1971.

45 Este versículo es el fundamento de la doctrina de la *sola fide,* por la fe solamente. Aunque Orígenes parece haber realizado una referencia semejante con respecto a Romanos 1,17, nunca llegó a desarrollar la contraposición fe-obras que llevó a cabo Lutero. Véase REASONER, *Romans in Full Circle,* p. 17.

46 Está claro que Pablo no pone aquí probablemente el acento en una vida vivida con dedicación al cumplimiento de los mandamientos. Aunque se debate cómo habría que interpretar exactamente lo que Pablo dice aquí, tenemos que reconocer que con el verbo « vivir» en este versículo el apóstol se refiere a la vida eterna, o al menos a la vida como la recompensa de un vivir fielmente. Cf. Dt 30,15-20.

47 1 Corintios 7,19 dice en su totalidad: « La circuncisión es nada, y nada es la incircuncisión. Lo que importa es cumplir los m andamientos de Dios» . En la primera parte del versículo parece como si Pablo debilitara el mandamiento de la circuncisión, pero lo más probable es que pensara que este mandamiento fue ordenado por Dios solo a los j udíos, implicando, así, que los paganos quedaban excluidos de su obligación. Por consiguiente, cuando los judíos se circuncidan, cumplen los mandamientos, y cuando los paganos no se circuncidan, también cumplen los mandamientos.

48 STOWERS, *Rereading of Romans,* p. 188, proporciona los siguientes ejemplos: 1 Cor 15,58; 16,10; Flp 2,12; Gál 6,4.

13
Justificación mediante Jesucristo

Puede que el lector esté ahora convencido -o al menos alentado a considerar- de que Pablo no posee la visión teológica negativa de las « obras» que típicamente se le atribuye . No obstante, si tengo que demostrar que Pablo no contrapone en modo alguno la acción humana y la fe humana, es fundamental explicar qué entiende Pablo con « justificación por la fe» , puesto que dice que uno es « justificado por la fe» y no por « las obras de la ley» . ¿Cómo es posible que yo pueda afirmar que Pablo no realiza una contraposición entre las dos frases?

La respuesta es relativamente simple: la noción paulina de justificación por la fe no significa que uno es justificado por su fe en Jesús; más bien, es la fidelidad de Jesús la que j ustifica a los paganos y los incorpora a la familia de Dios[1]. Lo más próximo que encontramos a una descripción de la obediencia fiel de Jesús en las cartas de Pablo aparece en un himno que cita en Filipenses:

> « En Cristo Jesús,
> el cual, siendo de
> condición divina
> no quiso hacer de ello ostentación,
> sino que se despojó de su grandeza,
> asumió la condición de siervo
> y se hizo semej ante
> a los hum anos.
> Y asum ida la
> condición humana,
> se rebaj ó a sí mismo
> hasta morir por obediencia
> y morir en una cruz» (Flp 2,5-8)[2].

Para P ablo, esto es lo que Jesús hizo para expiar los pecados de los paganos y restablecer la relación entre toda la familia humana y Dios. Sigue siendo un misterio la razón exacta por la que Pablo (y supue stam ente otros

seguidores de Jesús) llegó a entender este acto particular realizado por este individuo particular como capaz de lograr esta profunda reconciliación, pero esto es lo que creía y lo que predicaba. La muerte de Jesús fue considerada, evidentemente, como un medio de expiación, y parte de esta expiación se logró por el hecho de que Jesús *fue obediente hasta morir y morir en una cruz.* Jesús es el principal actor en el camino hacia su muerte. La obediencia a Dios le exige sacrificarse a sí mismo. Este es el gran acto de fidelidad que consigue que Dios extienda su gracia a los paganos.

Así como los grandes actos de fidelidad de Abrahán y los patriarc as hicieron posible que Israel disfrutara de la gracia de Dios por el mérito de los padres, así también la fidelidad de Jesús signific a que Dios mirará favorablemente a las naciones y no les hará rendir cuentas de su pecado acumulado. No fue la fe de Israel *en* Abrahán la que le permitió gozar del favor de Dios, sino la fe *de* Abrahán. El mismo tipo de sistema teológico es el que opera con Jesús y los paganos[3] .

Al mismo tiempo, la obediencia de Jesús es un modelo para los demás, como en el caso de Abrahán. Es decir, no es que un seguidor no tenga que hacer nada para responder a la gracia de Dios, pero esa respuesta consiste en emular el mismo tipo de fidelidad que demostró Jesús, no en tener fe *en* él, tal como posteriorm ente llegaría a ser fundamental para los cristianos[4]. Para Pablo, emular la fidelidad de Jesús no significaba solam ente confiar en las promesas de Dios, sino actuar de tal modo que se llevaran a cabo.

Toda la misión de Pablo consistía en trabaj ar para cumplir las promesas de Dios, y eso era lo que quería que hicieran los demás. Dios prometió que todas las naciones serían bende cidas en Abrahán, que Pablo interpretó a la luz de las tradiciones escatológicas sobre la reunificación de las naciones -algo que el apóstol pensaba que era inminente-, y esto, a su vez, explica la razón de la urgencia de su mensaje. El Reino de Dios está llegando. La j usticia de Dios está llegando. El orden imperial romano será derribado. La respuesta fiel es actuar de acuerdo con la voluntad de Dios para facilitar la llegada del Reino. Al igual que el don de la Torá exigía una respuesta fiel a Israel, el don de Jesús exigía una respuesta fiel a los paganos. El hecho de creer, comprendido como un tipo de asentimiento mental a una doctrina teológica particular, no es lo que Pablo entendía por fe, y no era simplemente creer lo que aseguraría la justificación.

Pablo contrasta fe y obras para demostrar que los paganos están exentos de la observancia de la ley. Como Israel, ellos son los beneficiarios

de la gracia de Dios. A los paganos no se les exige la observancia de la Torá para ser justos ante Dios, para que lleguen a formar parte de la familia de Dios, para que participen en el mundo venidero, para ser « salvados» , en lenguaj e cristiano. La muerte y la resurrección de Jesús ha logrado la reconciliación entre los paganos y Dios, que ya preveían los profetas de Israel. Para decirlo con osadía, Jesús salva, pero solo salva a los paganos. Con esto no quiero decir que Pablo creyera que Jesús fuera irrelevante para los j udíos. Él esperaba que al final sus compatriotas reconocerían la relevancia cósmica de Jesús como señal del comienzo de la era mesiánica. Pero la relevancia no consistía en que los j udíos necesitaran ser salvados de sus pecados. La eficacia de la muerte sacrificial de Jesús era para el perdón de los pecados de las naciones.

Los paganos, que una vez fueron idólatras, son perdonados de sus pecados, que se han amontonado sobre ellos (véase Romanos 3,25). Ahora se hallan justos (= justificados), preparados para llegar a ser hij os de Dios, herederos de las promesas abrahámicas, y pose en el mismo estatus que Israel, es decir, son herederos según la promesa (véase Romanos 4,20).

El replanteamiento de la visión tradicional puede ayudar a que el lector entienda la importancia de esta interpretación de la justificación por la fe. El supuesto de partida es que los seres humanos deben ser j ustos ante Dios para ser salvados. Dios no salva a los inj ustos, pues eso comprometería la idea de que Dios es justo. Lutero llegó a creer que un ser humano no podía hacer nada para lograr la justicia necesaria para salvarse, *excepto* tener fe en Jesucristo[5]. El creyente cristiano en Jesús es completamente pasivo. Para Lutero, los seres humanos « son incapaces de iniciar o c olaborar con el proceso que conduce a la justificación» [6]. La justificación es concedida al cristiano por la gracia y la misericordia de Dios[7].

No cabe duda de que la gracia juega un papel esencial en el pensamiento de Pablo. Pero la posición sostenida en este libro es notablem ente diferente de la interpretación tradicional. El mej or modo para empezar a diferenciar mi posición de la comprensión tradicional es aclarar cómo las expresiones paulinas « fe en Cristo» y « j usticia de Dios» significan cosas muy distintas en la interpretación que presentamos aquí a partir de la posición protestante clásica.

Ya hemos analizado en el capítulo 10 el debate sobre si la expresión « *pístis christoü»* significa « fe en Cristo» , como habitualmente se ha traducido, o « fe (o fidelidad) de Cristo» [8]. Siguiendo el importante trabajo

de Sam Williams, Lloyd Gaston, Richard Hays y otros, yo sostengo la última interpretación y traduzco la frase por « fidelidad de Cristo» . Esto significa que el término « fe» en la frase « justificación por la fe» no se refiere a la fe de los creyentes, sino a la propia fe de Jesús. Dicho de otro modo, la frase « justificación por la fe» no dice nada sobre lo que tienen que hacer los creyentes, sino que solo se refiere a lo que ya hizo Jesús. Es el propio acto de fe de Jesús el que hace justos a los demás.

Un problema semejante afecta a la interpretación de la frase « justicia de Dios» , aunque aquí la cuestión no es tan obvia. A diferencia de «*pístis christoü»* , la frase « *dikaiosyne theoü»* es casi siempre traducida por « justicia de Dios» . Lutero llegó a creer que esta frase no se refería a la propia justicia de Dios, sino a la justicia que Dios imputa a la humanidad, y, así, a lo que poseen los seres humanos si creen en Jesucristo. Romanos 3,22 es fundamental aquí; la NRSV lee « la justicia de Dios mediante la fe en Jesucristo para todo el que cree» . En este contexto y con esta traducción, la frase implica claramente que la j usticia de Dios es algo atribuido a los seres humanos por su fe en Jesús. Si traducimos « *pístis christoü*» por « fe en Cristo» , entonces Romanos 3,22 exige que « justicia de Dios» no se refiera a la propia j usticia de Dios, sino al estatus de justo que Dios ha otorgado al creyente por su fe. Dicho de otro modo, los intérpretes tradicionales entienden Romanos 3,22 como otra forma de decir que una persona es justificada por su fe en Jesús. Sin embargo, la frase se entiende mejor si se refiere a la propia j usticia de Dios[9]. Así pues, cuando Pablo nos dice que « la justicia de Dios se ha manifestado mediante la fidelidad de Jesucristo» , lo que quiere decir es que la j usticia de Dios se ha dado a conocer mediante el acto fiel de Jesús. Gramaticalmente, habría que entender ambas frases como genitivos subj etivos (ya estudiado en el capítulo 10). La « justicia de Dios» significa la propia justicia de Dios, y la « fidelidad de Jesucristo» se refiere al acto fiel de obediencia de Jesús mediante el que voluntariam ente acepta su muerte en cruz.

Puede parecer una cuestión técnica y de poca monta la traducción de estas dos frases como genitivos obj etivos o subj etivos, pero el hecho es que está en juego nada más y nada menos que la comprensión de la justificación por la fe, la forma en que esta se relaciona con la ley y, en última instancia, la relación entre el cristianismo y el j udaísm o. Si la j ustificación por la fe se refiere a la fidelidad de Jesús, entonces dej a de tener sentido alguno la concepción multisecular de la oposición entre Cristo

y la ley, puesto que esta oposición se predicaba de la actitud de la persona con respecto a estas dos realidades. La « fe» signific aba la fe de una persona en Cristo, y la « ley» se refería a la observancia de una persona con respecto a la Torá. Además, cada una de ellas representaba un extremo teológico usado para evaluar toda religión. El cristianismo representaba la fe y constituía, en efecto, la cima; el j udaísmo representaba la ley y se encontraba en el fondo. Toda forma de religión que abogara por la re alización de ciertas acciones como un modo para llegar a ser justo era una mala forma de religión. Para Lutero, el catolicismo romano del siglo XVI era precisamente esa especie de mala religión, pero el judaísmo continuó siendo el paradigma de la religión mala.

¿Cuál es, entonces, la distinción entre fe y ley? Primero, deberíamos notar que Pablo nunca pone fe y ley en oposición directa; el contraste se afirma entre la « fe» y las « obras de la ley» , donde « obras de la ley» se refiere a las exigencias de la ley[10]. Segundo, y más importante aún, Pablo se está dirigiendo a paganos. Debemos recordar siempre esto: ¡que se dirige a paganos, paganos y paganos! Lo que Pablo quiere decir es simplemente que mientras que la posesión de la Torá por los judíos les posibilitaba estar en buena relación con Dios, no podía decirse esto mismo de los paganos. Lo que la Torá hace por los j udíos, lo hace Jesús por los paganos. La relevancia de la oposición que Pablo describe no es una diferencia ontológica entre la fe en Jesús y la observancia de la Torá, sino, más bien, la diferencia de situación de los j udíos y los paganos al abalanzarse la historia a su final.

Aunque la Torá ha sido la pose sión exclusiva de los j udíos, representa la norma con respecto a la que todos tienen que rendir cuentas, al menos teóricamente. Los paganos deberían haber conocido lo suficiente para vivir según la ley de Dios, aunque no estuvieran presentes cuando Dios entregó la Torá a Moisés. Ya hemos visto que para Pablo la naturaleza humana no es completamente depravada. Todos, j udíos y paganos por igual, tienen la misma capacidad para obrar el bien o el mal (véase Rom 2,20). Puede que a los judíos se les haya « confiado los oráculos de Dios» (Rom 3,2), pero todas las personas son moralmente re sponsable s -es decir, re sponsable s según la ley de Dios, y la ley de Dios *es* la Torá-. Los j udíos no poseen ninguna naturaleza moral especial que los sitúe aparte de los paganos; tanto ellos como los paganos son moralmente responsables. Como afirma Pablo en Rom anos, « Dios es imparcial» (2,11), es decir, que para el apóstol Dios

tiene el mismo criterio moral tanto para los j udíos como para los paganos. Pero Israel goza de una relación de alianza con Dios que hace posible que los j udíos m antengan el adecuado estatus moral. Esto, sin embargo, no significa que Israel no se comportara mal en ocasiones, a veces muy duramente y a menudo discutiblemente, como sabemos por los numerosos relatos bíblicos y las críticas contra el pueblo realizadas por profetas como Jeremías. Pero debido al compromiso eterno de Dios con Israel -ejemplificado por las promesas divinas hechas a Abrahán, David y otros-, aseguró que Israel siempre rectificaría. Los paganos, por otra parte, no han estado « en» la alianza con Dios, y así la Torá no « funcionaba» para ellos: se encontraban fuera del sistema. De ahí la necesidad de la muerte expiatoria de Jesús. Así pues, cuando Pablo dice que la ley no j ustifica a los paganos, no es porque los seres humanos sean por principio incapaces de observar la ley y ser justos de ese modo, o porque las obligaciones de la Torá, en un sentido general, no se aplican a los paganos. En teoría, los paganos son capaces de observar la Torá, como Pablo explica en Romanos 2-3. Pero dado que han estado fuera del sistema tanto tiempo, se ha producido ahora un enorme abismo que debe superarse (véase Rom 1,20). Hasta ese momento, no se ha producido expiación alguna, ni los paganos han rectificado. Por eso la ira de Dios se ha amontonado contra ellos. Ha llegado el tiempo de pagar. Dicho de otro modo, puesto que el fin de la historia está cerca y todas las naciones están congregándose en paz y armonía para venerar al único Dios, la cuestión de la responsabilidad es mucho mayor para los paganos, colectivamente hablando, que para los judíos. Lo que Dios ha hecho en Jesús resuelve el problema de los paganos.

Aquí es donde entra en escena la gracia, que juega una función esencial en el pensamiento de Pablo. El énfasis que Pablo le da en sus cartas a los Romanos y Gálatas se debe a la importancia que el apóstol concede a los paganos, aunque su concepto de gracia se apoya en la teología tradicional j udía. En efecto, para entender la función de la gracia para los paganos, necesitamos entender su función para Israel. Desde el punto de vista de Pablo -como desde el de cualquier otro j udío de su tiempo-, Israel ha tenido la ventaja de larga data de haber sido elegido como « propiedad valiosa» de Dios, lo que lo coloca en una posición privilegiada con respecto a las demás naciones[11]. Dicho de forma más concreta, Dios hizo una alianza con Israel que era exclusiva, y esa alianza se manifestaba en la Torá. Por manifestarse entiendo más que el simple hecho de que la Torá fuera el

documento físico que contenía las normas a las que estaba obligado Israel. La Torá expresaba la naturaleza de la relación entre Dios e Israel, y esa relación estaba caracterizada por el amor y el vínculo eterno entre ambas partes. Una vez que Israel y Dios hicieron la alianza, las exigencias de la Torá que Dios pedía a Israel y que este se comprometía a cumplir eran una expresión de la devoción del pueblo a Dios. Y las promesas de Dios de que Israel nunca sería abandonado y de que finalmente sería redimido eran la expresión del amor de Dios por Israel. El cumplimiento perfecto de todos y cada uno de los m andamientos no era un re quisito para que cada miembro de Israel fuera beneficiario de las promesas de Dios. La expiación, por otra parte, formaba parte integral de la alianza. Era de esperar, por supuesto, que el pueblo demostrara su fidelidad a Dios mediante la observancia de la Torá, pero esta era su respuesta a Dios a la luz de la posesión de la alianza . Como E. P. Sanders decía, « la alianza no es algo que pueda ganarse, pero... la obediencia a los mandamientos es la consecuencia de la elección previa de Israel por Dios» . Y cita en esta perspectiva un pasaje de la Misná:

« R. Yehosúa ben Qorjá decía: "¿Por qué la sección *Escucha, oh Israel* (Dt 6,4-9) precede a la [sección] que dice: *Y esto llegará a ocurrir si en efecto obedecéis [diligentemente a mis mandamientos]?* Para que cada cual acepte el yugo del Reino de los Cielos primeramente y luego acepte el yugo de los mandamientos"» *(Berakhot*2,2)[12].

Dicho de otro modo, uno se somete primero al Reino de los Cielos y después a los mandamientos. La fe en primer lugar, las obras en segundo. Es la teología judía clásica, que hace del argumento de Pablo sobre la fe algo menos singular de lo que se piensa .

Sin lugar a dudas, esto no significaba que toda persona tuviera garantizada su redención fuera cual fuera su comportamiento. Si uno era un infiel persistente, no gozaría más de la participación en la alianza. Pero Israel como pueblo tenía garantizada la redención. En el caso de que una mayoría de israelitas llegaran a ser infieles, entonces Dios mantendría un resto para asegurar la continuidad de la alianza y el cumplimiento de las promesas. Sanders lo expresa así:

« Aunque Dios castigara la desobediencia y aunque el rechazo intencionado del derecho de Dios a mandar implicara una negación de la alianza, los rabinos no pensaban que la alianza de Dios con Israel estuviera condicionada por la obediencia, en el sentido de que las promesas de la alianza serían revocadas por Dios debido al pecado de Israel. La alianza es,

en este sentido, incondicional, aunque claramente implica la obligación de obedecer» 13.

Lo que pretendo al repasar la relación entre la elección de Israel, la alianza y la observancia de los mandamientos es dem ostrar que la pertenencia de Israel a Dios se fundam enta en la gracia, no en la obediencia. Pablo lo sabe, y esa realidad teológica es una parte esencial de su argumentación a favor de la reconciliación de los paganos con Dios mediante la gracia. La razón exacta por la que Dios eligió a Israel era tan misteriosa para los escritores judíos antiguos -a la que responden con una gran variedad de explicaciones midrásicas diferentes- como lo es para los lectores actuales. Pero precisamente por su carácter tan enigmático, todo apunta a un acto de gracia, puesto que nadie sabe realmente por qué eligió Dios a Israel; simplemente lo hizo.

Además, la hipóte sis de trabajo de Pablo es que los judíos ya se están beneficiando de la gracia. Dije antes que el problem a para Pablo no estaba en una insuficiencia teológica intrínseca de la ley, sino en qué hacer con las naciones que no se habían beneficiado de ella. Pero lo que quiero decir con esto no es que los j udíos conocieran las leyes y los paganos no, sino que los primeros ya disfrutaban de la gracia de Dios, mientras que los últim os no. Los j udíos podían confiar en su posición de j ustos ante Dios.

El hecho de que alguien cometiera un delito no tiene tanta importancia, siempre que se mantuviera fiel a Dios como cuestión de principio (no de detalle). Dios se ha comprometido a perdonar a Israel sus pecados. Los j udíos son « j ustificados» en virtud de la alianza. Por otra parte, puesto que los paganos habían estado fuera de la alianza, sus delitos contarán en contra de ellos en el día del juicio final sin algún tipo de intervención divina.

El mensaje de Pablo es que Dios ha extendido ahora su gracia a los paganos. La insistencia del apóstol en la gracia de Dios no se debe a que él nunca la hubiera experimentado cuando era fariseo y la hubiera encontrado en su experiencia de Jesús. Pablo la conocía perfectamente bien de primera mano por ser miembro de Israel, y, ahora que la historia estaba llegando a su final catastrófico, el apóstol quería extender la misma gracia que Israel había disfrutado a los paganos. Era el tiempo de la reunificación de las naciones, y Jesús, con su obediencia, había llevado a cabo lo que los paganos necesitaban para participar; sus pecados serían perdonados y estarían preparados para presentarse ante su hacedor y j uez.

El pasaj e más importante para entender el mensaj e de Pablo a los paganos -probablemente el más relevante de sus c artas- es Romanos 3,21-30. Si no la mayoría, son muchos los intérpretes que ven aquí la tesis o el núcleo de la carta[14]. Se trata ciertamente de un pasaje en el que el lector puede ver en el texto la interpretación del mensaje de Pablo que estamos exponiendo aquí en todos sus aspectos, a saber, que la « fidelidad de Cristo» y la « justicia de Dios» son genitivos subj etivos, que el tema de la justificación por la fe se dirige específicamente a los paganos, porque son los que la necesitan, y que la acción de Dios a través de Jesús fue un don que capacita a los paganos para experimentar la misma gracia de la que los judíos ya disfrutaban.

He aquí mi traducción:

« Ahora, sin embargo, aparte de la Torá, la justicia de Dios se ha manifestado según lo que la (mism a) Torá y los profetas testimoniaron; [a saber] la justicia de Dios (que ha llegado) mediante la fidelidad de Jesucristo para todos los que son fieles. Porque no hay distinción. Pues todos han pecado y carecen de la gloria de Dios. Pero ellos son justificados en cuanto don por su gracia a través de la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios presentó como un medio de expiación mediante [el acto de] la fe [de Jesús] con su sangre para demostrar su justicia, porque, con su indulgencia, Dios pasó por alto los pecados previamente cometidos, para demostrar así su justicia en este preciso momento, de modo que pueda mostrarse para ser justo y que él justifica al que es (nacido) de la fidelidad de Jesús. ¿De qué jactarse, entonces? Esto está descartado. ¿Mediante qué ley? ¿De las obras? ¡En absoluto! Más bien, mediante la ley de la fidelidad. Pues nosotros mantenemos que una persona es justificada por la fidelidad, sin obras de la Torá. ¿O es que Dios pertenece a los judíos solamente? ¿No pertenece Dios también a los paganos? Ciertamente, a los paganos también. Puesto que Dios es uno, es él el que j ustifica a los circuncisos por [su] fidelidad [a la alianza] y a los incircuncisos mediante la fidelidad [de Jesús]. ¿Invalidamos la Torá mediante la fidelidad? ¡De ningún modo! Al contrario, ¡nosotros ratificamos la Torá!» 15.

Partiendo de mi traducción, ofrezco una paráfrasis más abajo, mediante la que espero j untar todos los elementos necesarios para comprender el mensaje de Pablo que he ido defendiendo a lo largo del libro. Recordemos que la carta está dirigida a los paganos. Pablo hace comparaciones con el estatus de Israel y la función de la Torá, pero el

centro de su preocupación es la salvación de los paganos. En esencia, describe la reunificación de las naciones como culminación de la historia, asegurando a sus destinatarios paganos que participarán en la redención, al tiempo que les aclara la inclusión permanente de los judíos en esta misma redención:

La j usticia de Dios se ha manifestado al margen de la alianza entre Dios e Israel, aunque esta justicia fue anunciada en las Escrituras. Específicamente, esta j usticia se ha manifestado mediante la fidelidad de Je sucristo y está disponible a todos los que demuestren la fidelidad en sí mismos. Pues, finalmente, no hay distinción entre las personas. Todas han pecado y carecen de la gloria que Dios tenía destinada para los seres humanos. Pero ahora todos los paganos son justos por el don de la gracia de Dios. Es decir, ellos tienen la redención mediante Je sucristo, a quien Dios presentó como un medio de expiación (a través de la fidelidad de Jesús evidente en su obediencia hasta la muerte) para mostrar su justicia. En su indulgencia, Dios se refrenó en castigar a las naciones por su pecado acumulado, para demostrar que ahora, al final del tiempo, él es recto, probando, así, que él es justo y que j ustifica a quienes han renacido mediante su bautism o en Jesús.

Nadie tiene el derecho a jactarse de tener la ventaj a sobre el otro. ¿Acaso se les hizo j ustos a los judíos ante Dios meramente por cumplir las exigencias de la Torá? ¡Por supuesto que no! Más bien, fue mediante nuestra c onfianza en Dios. Pues nosotros sabemos que, para que alguien sea justo ante Dios, debe ser fiel por encima de todo -debe confiar en las promesas de Dios-, y esta es la verdad, tanto si la persona cumple o no las exigencias de la Torá. ¿O es que Dios pertenece exclusivamente a los j udíos? ¿No es también Dios el Dios de los paganos? ¡Por supuesto! Pues Dios es uno. Por consiguiente, Dios justifica a Israel por la fidelidad de Dios a la alianza, y Dios también justifica a los paganos por medio de la fidelidad de Jesús.

¿Ha dej ado sin signific ado la alianza entre Dios e Israel el acto de fe de Jesús? ¡De ningún modo! Al contrario, nosotros, que somos miembros de Israel, estamos cumpliendo las profecías de la Torá al reconocer la redención de todo el mundo por Dios.

[1] Ya he mostrado en otro lugar que Pablo entiende que la comunidad formada por judíos y paganos constituye una familia, pero no una en la que todos llegan a ser idéntic os y se eliminan las diferencias, sino una en la que estas son respetadas. Véase Eisenbaum, « Is Paul the Father of Misogyny and Anti-Semitism?» , *Cross Currents* 50 (2000-2001) 506-524.

[2] El himno prosigue en los vv. 9-11 con una descripción de la exaltación.

[3] STOWERS, *Rereading of Romans*, pp. 227-250.

[4] Sam K. WILLIAMS, *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept*, Harvard University Press, Cambridge 1975.

[5] En un escolio sobre Gálatas 2,16, Lutero decía literalmente esto: « La justicia es la fe en Jesucristo» . Véase Alister E. MCGRATH, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justific ation*, Cambridge University Press, Cambridge [3]2005, p. 223.

[6] *Ibid.*, p. 220.

[7] Por esta razón, la doctrina de la justificación por la fe es expresada en la tradición luterana como «justificación por la gracia mediante la fe» .

[8] Las siguientes versiones inglesas traducen por « fe en Cristo» : NRSV, NIV, NJB, CEV, Good News. Extrañamente, la KJV traduce la frase por « fe en Cristo» en Gálatas, y por « fe de Cristo» en Romanos.

[9] WILLIAMS, « The “Righteousness of God” in Romans» .

[10] GASTON, *Paul and the Torah*, pp. 100-106. Véase también el e studio anterior en el capítulo previo.

[11] Véase Dt 7,6; 14,2; Éx 19,5.

[12] SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 85.

[13] *Ibid.*, p. 97.

[14] Véase W. S. CAMPBELL, « Romans III as a Key to the Structure and Thought of Romans» , en Karl Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Hendrickson, Peabody 1991, pp. 251264.

[15] Si bien la traducción es obra mía, me he dej ado influenciar por la de Gaston, *Paul and the Torah*, p. 172. Las palabras entre paréntesis carecen de su equivalente en griego, aunque pueden inferirse con

fundamento. Las que se encuentran entre corchetes son palabras que he añadido para aclarar el texto.

14
Es el final del mundo tal como lo conocemos

Entender con sentido las cartas de Pablo es un asunto difícil. Pablo es complicado, y la investigación paulina aún lo es más. Es mucho lo que podría decirse, y estoy segura de que la conversación sobre Pablo se prolongará después de este libro. Espero participar en esa conversación continua. Incluso los especialistas que más han influido en mi trabajo -Krister Stendahl, Lloyd Gaston, John Gager, Stanley Stowers, Neil Elliott y Mark Nanos- no estarán de acuerdo conmigo en muchos de los detalles de mi interpretación de Pablo. Sin embargo, lo que compartimos es la misma orientación básica sobre él, y esa orientación es mucho más que una nueva perspectiva; es una nueva perspectiva radical. En efecto, se trata de un nuevo paradigma[1].

Como los estudiosos de Pablo saben, he dejado sin explicar muchas afirmaciones de las cartas de Pablo que necesitan ser aclaradas. Dicho de otro modo, incluso los que se han convencido de dar el paso a este nuevo paradigma, o al menos lo miran con simpatía, preguntarán: ¿qué opinas de este texto? ¿Cómo explicas ese versículo? Admito que quedan unos cuantos pasaj es que se resisten, pero realmente son muy pocos. Es más, había textos que oponían resistencia en el antiguo paradigma, como « los que cumplen la ley serán justificados» . De hecho, diría que había muchos más. Por mi experiencia docente, puedo decir que la mayoría de los textos que confundían a los estudiantes les confundían porque ellos no estaban realmente dentro del nuevo paradigma. En la mayoría de los casos, estaban dispuestos a abrirse a él, pero se lo impedían los casi dos mil años de interpretar a Pablo en el paradigma cristiano tradicional. Es muy difícil cambiar de paradigmas; normalmente, se necesita tiempo.

Uno de los textos que quedan para ser abordados es Romanos 9-11. Es el *locus classicus* para la mayoría de los que hemos adoptado esta nueva perspectiva radical sobre Pablo, pero también es un texto que presenta sus retos. Una de las razones por las que no lo he tratado en este libro es porque ya existen buenos estudios sobre él[2]. La otra es que habría requerido otro libro. Por razones de manejabilidad, he intentado ceñirme a unidades textuales más estrechamente definidas. La argumentación de Pablo en

Romanos 9-11 es muy complicada, con muchos recovecos, y para hacerle justicia habría que dedicarle un estudio mucho más extenso. No obstante, alguien podría decir que he hecho trampa al no abordar estos c apítulos tan importantes de Rom anos.

Por consiguiente, antes de dejar al lector que siga, me siento obligada a responder a una cuestión que ha sido planteada por la interpretación de la nueva perspectiva radical de Rom anos 9-11 y que, sin duda, me preguntarán mis colegas y otros que han seguido los avances en estos nuevos modos de entender a Pablo. Se trata de la cuestión de las « dos formas de salvación» . Esta designación se usa para criticar la interpretación que de Romanos 9-11 hacen algunos especialistas de la nueva perspe ctiva radical. Se refiere a la tesis de que Pablo sostiene dos formas diferentes de salvación, la Torá para los j udíos y Jesús para los paganos. Esta acusación de una « salvación de doble modalidad» pretende suscitar la incredulidad de que Pablo pudiera haber contemplado más de un único camino salvífico. El compromiso de Pablo con Cristo es tan global y exhaustivo que jamás podría haber dicho una cosa semejante. La implicación de la acusación es que si esa es la conclusión lógica de este modo radicalmente nuevo de entender a Pablo, entonces es erróneo, porque resulta imposible que Pablo dijera que había dos formas o modos de salvación.

En el capítulo anterior, « Justific ación mediante Jesucristo» , dije que Jesús salva, pero que salva solo a los paganos. Al afirmar esto, muchos leerán este libro como un apoyo a la teoría de que Pablo dice que existen dos modos o formas de salvación. Así pues, a quienes quieran una respuesta a la pregunta de si Pablo piensa realmente que hay dos formas de salvación, les digo « sí» a quienes lo ven dentro del paradigma tradicional, pero les digo « no» a quienes se encuentran en el nuevo paradigma.

El problema se encuentra en la misma pregunta . Presupone el antiguo modo de análisis. La cuestión que subyace en la pregunta por los dos modos de salvación es: ¿cómo puedo yo ser salvado? Puesto que el « yo» de la pregunta tiene que ser necesariamente un judío o un pagano - o para traducirlo en el lenguaj e cristiano posterior, un judío (o de cualquier otra religión) o un cristiano-, entonces se sigue que debe haber dos caminos a la salvación si uno acepta la nueva perspectiva radical. Los intérpretes tradicionales se quedan mirando a los nuevos y les dicen: « ¿Habláis en serio? ¿Pensáis que Pablo respondería a la pregunta diciendo si eres judío la Torá y si no eres j udío entonces Jesús?» . Cuando se formula en estos

términos, suena a como si Dios tuviera dos planes completamente diferentes sobre cómo reconciliar a cada grupo, dos diferentes criterios para lograr su salvación y dos medios independientes para que la obtuvieran cada uno de ellos. Aparentemente, son dos trayectorias paralelas sin intersección alguna que conducen al cielo, y, llevándolo al absurdo, dos espacios distintos en el cielo para cuando cada uno llegue allí.

El supuesto de partida del nuevo paradigma es que no se trata de la salvación personal, es decir, que en su Carta a los Romanos Pablo no responde a esta pregunta: ¿cómo puedo yo ser salvado?, sino a esta: ¿cómo será redimido el mundo y cómo puedo yo fielmente participar en esa redención? Para Pablo se trataba de una cuestión de extrema urgencia, puesto que Dios ya había comenzado el proceso de redención.

La gente no podía ser de stinataria pasiva de la salvación, sino que tenía que participar en el proceso. No cabe duda de que la redención del mundo para Pablo era la de todo el mundo. Y la redención ciertamente incluye la corrección de todo el mundo, de judíos, de paganos, de todos. Pero parte de esta corrección implica participar fielmente en la redención en marcha, y no hay razón alguna para que todos necesitaran tener la misma función para participar fielmente. Pablo ve su propia misión como su participación en la redención, pero no todos tienen que hacer lo que hace él.

Los rabinos no pensaban que los nos judíos tuvieran que observar todos los mandamientos de la Torá para ser redimidos -de hecho, no tenían que observar necesariamente muchos de ellos-. Era suficiente con que asumieran un pequeño subconjunto de leyes, conocido como el código noáico. Sin embargo, no por ello pensaban que se trataba de dos caminos independientes a la salvación. Se daba por supuesto que ambos grupos estaban en concordia con la voluntad de Dios, que los dos eran llamados a la obediencia y que los dos, con sus funcione s diferentes, estaban siendo fieles a la Torá. Hay diferentes elementos que abarcan la redención y diferentes etapas en su realización, y estas diferentes etapas pueden afectar a la gente de forma distinta o exigirles que desarrollen funciones diferentes, pero eso no signific a que existan dos sistem as distintos de redención. Como Krister Stendahl dijo en respuesta a la cuestión de la salvación biforme, es el « plan de tráfico» que Dios tiene para llevar a cabo la redención3.

Además, Pablo no describe la culminación de la historia como un proceso mediante el que todos y cada uno de los individuos es « salvado» .

Pablo habla corporativamente. Lutero y, después de él, millones de cristianos han visto Romanos como la respuesta a esta pregunta: ¿cómo puedo *yo* ser salvado? Pero esta no es la pregunta de Pablo. La pregunta de Pablo es la siguiente: el final del tiempo está llegando, ¿cómo reconciliará Dios a todos los pueblos, a los judíos y los paganos, colectivamente? Romanos 9-11 es la prueba de que él cree que la respuesta a esta cuestión se encuentra en la tradición profética de la reunificación de las naciones, y la imagen de esa tradición es la unión de las naciones en armonía y su vida en paz: « el león se tumba con el cordero» . Es la visión del mundo redimido como un todo.

Ciertamente, habrá un juicio, una rendición de cuentas del pecado -de ahí la necesidad de Jesús para los paganos-, pero no está del todo claro que para Pablo el juicio final implique que todos y cada uno de los seres humanos tengan que rendir cuentas de cada desliz. Es de los grandes pecados del mundo de los que habrá que rendir cuentas. Las naciones estarán ante Dios como naciones, no como individuos. En términos contemporáneos, hablaríamos de los pecados de opresión, racismo, contaminación, codicia corporativa, por mencionar solo unos pocos. El orden imperial rom ano, en el que se encontraba Pablo, cometió ciertamente los mismos tipos de pecados.

Romanos 9-11 es la versión narrativa de la visión que Pablo tiene de la redención, y que expresa de forma abstracta en Romanos 3,21-26 con el siguiente aspecto: Israel fue elegido por Dios mediante la gracia, no porque hiciera algo para merecerlo. Dios elige a quien quiere para llevar a cabo sus propósitos, y, en este sentido, la elección de Israel no fue diferente, aunque lo hizo para una finalidad especial, a saber, para que fuera luz para las naciones (véase Isaías 49,6). Ser luz de las naciones significaba que Israel j ugaría una función fundamental en el plan redentor de Dios. Pablo interpreta este encargo de Dios a Israel autocomprendiéndose como apóstol de los paganos. Dios había prometido que todas las naciones serían bendecidas mediante Abrahán. Esta promesa tenía que cumplirse para que aconteciera la redención, porque Dios siempre cumple sus promesas.

El problema que surgió, y la razón por la que Pablo critica a Israel en Rom anos 9-11, es que Israel no había logrado estar a la altura de su función como luz de las naciones. La falta de fe de Israel a la que se refiere no es una falta de fe en Dios, sino a que no ha querido darse cuenta de que Dios ha comenzado el proceso de redención. Pablo no critica a Israel porque la

observancia de la Torá le impidiera tener fe en Cristo (que es como se interpretan habitualmente los comentarios crític os que hace sobre Israel). El problema es que Israel no está respondiendo a las palabras de la Torá con la suficiente atención. Dios anunció « el final desde el comienzo» (Isaías 46,10). La muerte y la resurrección de Jesús marcaron el comienzo del plan divino de redención. Era el momento de la reunificación de las naciones, cuando los paganos abjurarían de sus dioses falsos y se volverían al Dios de Israel. Lamentablemente, Israel no percibió que había llegado el tiempo de la salvación. A diferencia de los seguidores paganos de Cristo en Roma, a quienes Pablo escribió su carta, Israel no se dio cuenta de que había llegado el momento. Y puesto que no reconoció lo que Dios estaba haciendo, no estaba actuando como la luz de las naciones que había profetizado Isaías.

Pablo interpreta el hecho de que Israel no reconociera la relevancia de Cristo, ni cumpliera su función de luz de las naciones, como parte del plan de Dios para lograr la unificación de las naciones, después de todo. Así como Dios endureció el corazón del faraón para que el nombre de Dios se conociera en todo el mundo, así ahora Dios está endureciendo el corazón de Israel para prolongar el calendario de la redención, dando así más tiempo para que las naciones respondan a la llamada de Dios a la redención mediante Jesús. El fallo de Israel significa una mayor misericordia para los paganos. Mientras tanto, Pablo y los que proclaman la buena noticia de Jesús son el resto fiel que hace posible que Dios lleve a cabo su plan.

El endurecimiento del corazón es temporal, por supuesto, pues Dios ha prometido a Israel su redención, y las prom esas de Dios son irrevocables (véase Rom anos 11,29). Una vez que se hayan congregado todos los paganos, entonces « todo Israel se salvará» (Romanos 11,26). En efecto, el vocabulario de Pablo se va haciendo cada vez más inclusivo conforme se acerca al culmen de su argumentación, y sería difícil negar que la visión redentora de Pablo es expansiva, si no universal. No son solo otros especialistas actuales y yo misma, interesados en el diálogo interreligioso, quienes hemos resaltado este vocabulario en Romanos 11; los padres de la Iglesia, como Orígenes y Abelardo, y el teólogo contemporáneo Karl Barth también vieron en las palabras de Pablo la concepción de una salvación universal[4].

Resulta interesante que, a pesar de esta concepción universal, Pablo nunca abandone las categorías de j udío y pagano. Contempla a todas las diferentes naciones uniéndose para habitar en la nueva creación como hijos

de Dios, pero están incluidos en su diversidad como pueblos diferentes. Con otras palabras, Pablo no compacta al judío y al pagano en una genérica masa humana[5]. Todos serán parientes, ninguno será extraño, pero el pagano no se hará judío ni el judío pagano. « Dios creó una multiplicidad de naciones, y una multiplicidad de naciones serán redimidas por Dios» [6].

Sin duda, no he tenido en cuenta todos los matices del texto para apoyar mi tesis, pero esta interpretación no es disparatada o contraria a la complejidad del texto; en todo caso, exige que el lector adopte un nuevo paradigma. No hay nada que fuerce al lector a entender que Pablo dij era a Israel -es decir, a los j udíos- que tenía que convertirse al cristianismo para salvarse. No hay razón alguna para interpretar la afirmación de que « todo Israel se salvará» en el sentido de que todo Israel se convertirá, como tradicionalmente se ha entendido. Por lo mismo, tampoco hay razón alguna para interpretar la descripción que hace Pablo del « número pleno de paganos» como referido solo a algunos. Me parece que es más clara la lectura del texto si entendemos que cuando Pablo dice « todos» quiere realmente decir « todos» .

Creo que todos pueden estar de acuerdo en que el mensaje de Pablo trata de la gracia. ¿Por qué ponerle límites a esta gracia? Dej emos que el mensaje de Pablo sobre la gracia se quede como está. A mi parecer, es un excelente punto de partida para pensar en el pluralismo religioso. Pero esto es m ateria de otro libro.

[1] GAGER, *Reinventing Paul*, p. 145.

[2] LODGE, *Romans 9—11* ; NANOS, *Mystery of Romans'*, GASTON, *Paul and the Torah*, por citar unos cuantos.

[3] STENDAHL, *Final Account*, p. 7.

[4] Mark REASONER, *Romans in Full Circle: A History of Interpretation*, Westminster/John Knox, Louisville 2005, pp. 55-66.

[5] J. Christiaan BEKER, « The Faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul's Letter to the Romans» , en Karl P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Hendrickson, Peabody 1991, pp. 327-332.

[6] EISENBAUM, *Invitation to Romans*, Abingdon, Nashville 2006, p. 88.

Glosario

Apocalíptico/apocalipsis: de la palabra griega « revelación» , un tipo de literatura en la que los cielos se abren a un personaje humano y se revela una realidad escatológica.

Apócrifo: a veces usado como término genérico para referirse a textos antiguos excluidos de la Biblia, pero que tenían autoridad para algunos judíos y/o cristianos; también se emplea para referirse a los libros que llegaron a ser parte de la Biblia griega y que se convirtieron en autoritativos para los cristianos, pero que fueron excluidos del canon hebreo, que es el que tiene autoridad para los j udíos.

Asmoneos: familia sacerdotal oriunda de la ciudad de Modeis que fue conocida como los « Macabeos» y que llegaron a dominar el Estado del Templo (de Jerusalén) en el siglo II a.C.

Códice: libro antiguo formado por hojas cosidas entre sí una al lado de otra (en oposición al rollo).

Cristología: una concepción de la naturaleza y la finalidad de Cristo.

Diáspora: comunidades judías (de la antigüedad, en el contexto de este libro) que vivían fuera del país de Israel, principalmente diseminadas en torno a la cuenca mediterránea y en Oriente.

Escatología/éschaton: expectación sobre lo que ocurriría al terminar el mundo.

Filón: filósofo y comentarista bíblico del siglo I que escribió en griego.

Halalá: término rabínico referido a la ley judía.

Josefo: historiador judío del siglo I que escribió en griego.

Judaísmo helenístico: el judaísmo durante el período grecorromano, que había sido influido por la lengua, la cultura y el pensamiento griegos.

Justificación: tradicionalmente usado para traducir el término griego *dikaiosyné,* «justicia» , en las cartas de Pablo.

Midrás: término rabínico para referirse a una interpretación del texto bíblico.

Misná: el primer libro de literatura rabínica; está formado por seis órdenes y cada uno contiene varios tratados, la mayoría de los cuales abordan cuestiones haláquicas.

Monoteísmo anicónico: fe en un solo Dios cuya identidad no puede representarse en imágenes.

Nueva perspectiva sobre Pablo: expresión acuñada por J. D. G. Dunn para referirse a una tendencia en la investigación que advierte la c onexión entre el antisemitismo y la lectura tradicional de Pablo, y, como reacción, toma en serio la necesidad de ubicar a Pablo en su contexto judío usando fuentes judías.

Politeía: palabra griega que significa « constitución» , o la idea de pertenencia a una constitución particular, y por eso traducida a veces por « ciudadanía» .

Prosélito: un converso al judaísmo.

Pureza/impureza: la pureza es un estado que permite estar en la presencia divina; la impureza es lo opuesto. Hay dos tipos de impureza que se estudian en el libro: ritual y moral, cada una con sus propiedades específicas.

Seudoepigráficos: textos no bíblicos escritos entre los siglos II a.C. y II d.C., atribuidos, seudonímicamente, a personaj es bíblicos famosos.

Soteriología: una concepción de la salvación.

Septuaginta o LXX: traducción de las Escrituras hebreas al griego por judíos alej andrinos de los siglos III y II a.C.

Talmud: colección de escritos rabínicos producidos entre los siglos II y VI d.C.

Torá: término hebreo que significa «instrucción» . Se refiere a los cinco primeros libros de la Biblia o a la Biblia judía en su conjunto; puede usarse también como traducción del término griego *nómos,* « ley» .

Bibliografía

Adams, Edward, « Abraham's Faith and Gentile Disobedience: Textual Links Between Romans 1 and 4» , *Journalfor the Study of the New Testament* 65 (1997) 47-66.

Agustín de Hipona, *Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans, Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans,* trad. de Paula Fredriksen Landes, Scholars, Chico 1982.

Alon, Gedalyahu, *Jews, Judaism, and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud,* trad. de Israel Abrahams, Magnes, Jerusalén 1977.

Barclay, John M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE- 117 CE)*, T&T Clark Edimburgo 1996.

Barrett, C. K., *Paul: An Introduction to His Thought,* Westminster/John Knox, Louisville 1994.

Beker, Johan Christiaan, « The Faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul's Letter to the Romans» , en Karl Donfried, *The Romans Debate,* Hendrickson, Peabody 1991, pp. 327-332.

------ , *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought,* T&T Clark, Edimburgo 1989.

Betz, Hans Dieter, *Galatians: A Commentary on Paul's Letters to the Churches in Galatia,* Fortress, Minneapolis 1979.

Bousset, Wilhelm, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus,* trad. de J. E. Steely, Abingdon, Nashville 1970.

Bovon, François, «Paul comme Document et Paul comme Monument», en *Chrétiens en Conflict: L'Epître de Paul aux Galates,* Labor et Fides, Ginebra 1987, pp. 54-65.

Bowersock G. W., *Hellenism in Late Antiquity,* University of Michigan Press, Ann Arbor 1990.

Boyarin, Daniel, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity,* University of Pennsylvania Press, Filadelfia 2004 (trad. esp.: *Espacios fronterizos: judaismo y cristianismo en la Antigüedad tardía,* Trotta, Madrid 2013.

------ , *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity,* University of California Press, Berkeley Brown, Raymond Edward,*An Introduction to New Testament Christology*, Paulist, Nueva York 1994 (trad. esp.: *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2005).
------ ,*An Introduction to the New Testament*, Doubleday, Nueva York 1997 (trad. esp.: *Introducción al Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2008).
Brumberg-Kraus, Jonathan, «A Jewish Ideological Perspective on the Study of Christian Scripture» , *Jewish Social Studies* 4 (1997) 121-152.
Buber, Martin, *Two Types of Faith: A Study of the Interpretation of Judaism and Christianity* , trad. de Norman Goldhawk, Macmillan, Nueva York 1951 (trad. esp. *Dos modos de fe,* Caparros Editores, Madrid 1996).
Camp, Claudia, « Understanding a Patriarchy: Women in Second Century Jerusalem Through the Eyes of Ben Sira» , en Amy-Jill Levine (ed.), *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World,* Scholars, Atlanta 1991.
Campbell, W. S., « Romans III as the Key to the Structure and Thought of Romans» , en Karl Donfried (ed.), *The Romans Debate,* Hendrickson, Peabody 1991, pp. 251-264.
Charles, R. H., *The Apocalypse ofBaruch*, A&C Black Londres 1896.
Charlesworth, J. C. (ed.), *The Old Testament Pseudepigyapha*, 2 vols., Doubleday, Nueva York 1983.
Cohen, Jeremy, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, Berkeley 1999.
Cohen, Shaye J. D., *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, Berkeley 2001.
------ , *From the Maccabees to the Mishnah,* Westminster/John Knox, Filadelfia 1987.
Cranford, Michael, « Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe» , *New Testament Studies* 41 (1995) 71-88.
Crossan, John Dominic, y Jonathan L. Reed, *In Search, of Paul: How Jesus's Apostle Opposed Rome 's Empire with God's Kingdom*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2004.
Dahl, Nils Alstrup, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*, Augsburg, Minneapolis 1977.
Dassmann, Ernst, *Der Stachel Im Fleisch: Paulus in Der Frühchristlichen Literatur Bis Irenäeus,*

Aschenmdorff, Münster 1979.
Donaldson, Terence L., *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*,
Fortress, Minneapolis 1997.
Dunn, James D. G., *The Christ and the Spirit: Collected Essays ofJames D. G. Dunn*, vol. 1, *Christ and the Spirit*, T&T Clark, Edimburgo 1998.
------ , *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians*, Wesminster, Filadelfia 1990.
------ , *The New Perspective on Paul: Collected Essays*, Mohr Siebeck Tubinga 2005.
------ , *Romans 1-8*, Word Biblical Commentary, vol. 38a, Word, Dallas 1995.
------ , *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids 1998.
Eagleton, Terry, *Literary Theory: An Introduction*, University of Minnesota Press, Minneapolis ^{2}1996.
Ehrman, Bart D., *The Apostolic Fathers*, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge 2003.
------ , *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford
University Press, Nueva York 2003.
------ , *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It Into the New Testament*, Oxford University
Press, Nueva York 2003.
------ , *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford University Press, Nueva York ^{4}2007.
Eisenbaum, Pamela, *Invitation to Romans*, Abingdon, Nashville 2006.
------ , « Is Paul the Father of Misogyny and Anti-Semitism?» , *Cross Currents* 50 (2000-2001) 506-524.
------ , « Paul as the New Abraham» , en Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia*,
Israel, Imperium, Interpretation, Trinity, Harrisburg 2000.
------ , «A Remedy for Having Been Born of Woman: Jesus, Gentiles, and Genealogy in
Romans» , *Journal of Biblical Literature* 123 (2004) 671-702.
------ , «Sirach», en Carol Newsom y Sharon Ringe (eds.), *Women's Bible Commentary: Expanded Edition*, Westminster/John Knox, Louisville 1998, pp. 298-304.

------ , «A Speech Act of Faith: The Early Proclamation of the Resurrection of Jesus», en Virginia Wiles, Alexandra Brown y Graydon Snyder (eds.), *Putting Bsody and Soul Together: Essays in Honor of Robin Scroggs,* Trinity, Valley Forge 1997.
Elliott, Neil, « The Apostle Paul and Empire» , en Richard A. Horsley (ed.), *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance,* Westminster/John Knox, Louisville 2008, pp. 97-116.
------ , *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire,* Fortress, Minneapolis 2008.
------ , *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle,* Sheffield Academic, Sheffield 1995.
------ , *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy in Paul's Dialogue with Judaism*, JSOT, She ffield 1990.
Esler, Philip F., *Conflic t and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter,* Fortress, Minneapolis 2003 (trad. esp.: *Conflic to e ide ntidad en la Carta a los Romanos: el contexto social de la carta de Pablo,* Verbo Divino, Estella 2006).
Feldman, Louis H., *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian,* Princeton University Press, Princeton 1993.
Filón, *Obras completas de Filón de Alejandría*, trad., intr. y notas de José María Triviño, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires 1976.
Fredriksen Landes, Paula, *Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans. Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans,* Scholars Press, Chico 1982.
------ , « Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2» , *Journal of Theological Studies* 42 (1991) 532-564.
------ , « Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self» , *Journal of Theological Studies* 37 (1986) 3-34.
Froehlich, Karlfrie d, « Which Paul? Observations on the Image of the Apostle in the History of Biblical Exegesis», en Bradley Nassif y John Meyendorff (eds.), *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Honor of John Meyendorff,* Eerdmans, Grand Rapids 1996, pp. 279-299.
Gager, John G., *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity,* Oxford University Press, Nueva York 1983,

pp. 56-76.
------ , « Paul, the Apostle of Judaism» , en Paula Fredriksen y Adele Reinhartz (eds.), *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament After the Holocaust*, Westminster/John Knox, Louisville 2002, pp. 56-76.
------ , *Reinventing Paul*, Oxford University Press, Nueva York 2000.
Gamble, Harry Y., « The Pauline Corpus and the Early Christian Book» , en William S. Babcok (ed.), *Paul and the Legacies ofPaul*, Southern Methodist University, Dallas 1990, pp. 265-280.
García Martínez, Florentino, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid [3]1993.
Gaston, Lloyd, *Paul and the Torah*, University of British Columbia Press, Vancouver 1987.
Gibson, E. Leigh, *Texts and Studies in Ancient Judaism*, vol. 75, The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosporus Kingdom, Mohr, Tubinga 1999.
Goodman, Martin, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford University Press, Nueva York 1996.
Griffith-Jones, Robin, *The Gospel According to Paul: The Creative Genius Who Brought Jesus to the World*, HarperSanFrancisco, Nueva York 2004.
Gruen, Erich S., *Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge 2002.
------ , *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, University of California Press, Berkeley 2002.
Halivni, David Weiss, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law*, Harvard University Press, Cambridge 1986.
Hayes, Christine E., *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford University Press, Nueva York 2002.
Hays, Richard B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven 1989.
------ , *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1—4:11*, Eerdmans, Grand Rapids [2]2002.
Hengel, Martin, *Acts and the History of Earliest Christianity*, trad. de John Bowden, Fortress, Filadelfia 1980.
------ , *The Pre-Christian Paul*, trad. de John Bowden, Trinity, Filadelfia 1991.
Horsley, Richard A., « The Background of the Confessional Formula in 1 Kor 8:6» , *Zeitschrift fur die neutestamenliche Wissenschaft*69 (1978) 130-

135.
------ , « Gnosis in Corinth: 1 Corinthians 8:1-6» , *New Testament Studies* 27 (1980) 32-51.
------ , *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder,* Fortress, Minneapolis 2003 (trad. esp.: *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial,* Verbo Divino, Estella 2003).
------ , *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society,* Trinity, Harrisburg 1997.
------ (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation,* Trinity, Harrisburg 2000.
Hurtado, Larry W., *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity,* Eerdmans, Grand Rapids 2003 (trad. esp.: *Señor Jesucristo: la devoción a Jesús en el cristianismo primitivo,* Sígueme, Salamanca 2008).
------ , *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, T&T Clark, Edimburgo ^{2}1998.
------ , « The Origin of the Nomina Sacra: A Proposal» , *Journal of Biblical Literature* 117 (1998) 655-673.
Isócrates, *Discursos*, vol. I, intr., trad. y notas de J. M. Guzmán Hermida, Biblioteca Clásica Gredos, vol. 23, Gredos, Madrid, pp. 212-213.
Jewett, Robert, *Romans: A Commentary*, Fortress, Minneapolis 2007.
Johnson, E. Elizabeth, y David M. Hay (eds.), *Pauline Theology*, vol. IV: *Looking Back, Pressing On*, SBL Press, Atlanta 1997.
Johnson, Luke Timothy, «The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic» , *Journal ofBiblicalLiterature* 108 (1989) 419-441.
Johnson Hodge, Caroline, *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford University Press, Nueva York 2007.
Josefo, Flavio, *La guerra de los judíos*, Gredos, Madrid 1999.
------ , *Antigüedades de losjudios,* Clie, Tarrasa 1988.
------ , *Autobiografía* y *Contra Apión,* Gredos, Madrid 1994.
Juvenal, *Sátiras*, Gredos, Madrid 2001.
Kasemann, Ernst, *Commentary on Romans,* trad. de Geoffrey W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids 1980.
Keck; Leander E., « Images of Paul in the New Testament» , *Interpretation* 43 (1989) 341-351.
Kim, Seyoon, *The Origin of Paul's Gospel,* Mohr, Tubinga ^{2}1984.

Klausner, Joseph, *From Jesus to Paul,* trad. de William F Stinespring, Macmillan, Nueva York 1943.
Klawans, Jonathan, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, Nueva York 2000.
------ , « Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice» , *New Testament Studie s* 48 (2002) 1-17.
------ , « Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism» , *Association for Jewish Studies Review* 20 (1995) 285-312.
------ , « Sadducees, Zadokites, and the Wisdom of Ben Sira» , en David B. Capes, April D.
DeConick, Helen K. Bond y Troy Miller (eds.), *Israel's God and Rebecca's Children:*
Christology and Community in Early Judaism and Christianity: Essays in Honor of Larry W.
Hurtado and Alan F. Segal, Baylor University Press, Waco 2007, pp. 263-276.
Kraemer, Ross Shepard, *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered,* Oxford University Press, Nueva York 1998.
Kugel, James L., *The Bible as It Was*, Belknap, Harvard University Press, Cambridge 1997.
------ , « The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Times» , en M. V. Fox *et al.*
(eds.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* , Eisenbrauns, Winona
Lakes 1996, pp. 21-32.
------ , *In Potiphar'sHouse: The Interpretive Life of Biblical Texts*, Harper, San Francisco 1990. Langmuir, Gavin I., *History, Religion, and Antisemitism*, University of California Press, Berkeley 1990.
Langton, Daniel R., « Modern Jewish Identity and the Apostle Paul: Pauline Studies as an Intra- Jewish Ideological Battleground» , *Journal for the Study of the New Testament* 28 (2005) 217258.
Levine, Amy-Jill, *The Misunderstood Jew: The Churc h and the Sc andal of the Jewish Jesus*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2006.
Liebeschuetz, Wolf, « The Influence of Judaism Among Non-Jews in the Imperial Period» , *Journal of Jewish Studies* 52 (2001) 235-252.
Lietaert Peerbolte, L. J., *Paul the Missionary*, Peeters, Lovaina 2003.

Lieu, Judith M., *Neither Jew nor Greek?: Constructing Early Christianity*, T&T Clark, Edimburgo 2002.
Lieu, Judith, John North y Tessa Raj ak (eds.), *The Jews Among Pagans and Christians: In the Roman Empire*, Routledge, Londres 1992.
Lodge, John G., *Romans 9-11: A Reader-Response Analysis*, Scholars, Atlanta 1996.
López, Davina, *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul's Mission*, Fortress, Minneapolis 2008.
Lüdemann, Gerd, *Paul: The Founder of Christianity*, Prometheus Books, Nueva York 2002.
Lull, Timothy F. (ed.), *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Fortress, Minneapolis 1989.
Lutero, Martín, *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, James Clark, Cambridge 1953.
Maccoby, Hyam, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, Harper & Row, Nueva York 1986.
MacDonald, Dennis Ronald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Westminster, Filadelfia 1983.
Martyn, J. Louis, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, Nueva York 1997.
Mason, Steve, « Pharisaic Dominance before 70 CE and the Gospels' Hypocrisy Charge (Matt 23:2-3)» , *Harvard Theological Review* 83 (1990) 363-381.
McGrath, Alister E., *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification.* Cambridge University Press, Cambridge ^{3}2005.
Meissner, Stefan, *Die Heimholung des Ketzers: Studien zur Jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga 1996.
Minear, Paul Sevier, *The Obedience of Faith: The Purposes ofPaul in the Epistle to the Romans*, Allenson, Naperville 1971.
Mitchell, Margaret M., *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Westminster/John Knox, Louisville 2002.
Nanos, Marl; *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Fortress, Minneapolis 1996.
Neusner, Jacob, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*, Ktav, Nueva York ^{2}1979.

Newsom, Carol, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Scholars, Atlanta 1985.
Nickelsburg, George W. E., *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation*, Fortress, Minneapolis 2003.
North, John, Judith Lieu y Tessa Rajak (eds.), *The Jews among Pagans and Christians: In the Roman Empire*, Routledge, Londres 1992.
Novick, Peter, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
Oberman, Heiko Augustinus, *Luther: Man Between God and the DevÜ*, Yale University Press, New Haven 1989.
Pervo, Richard, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Fortress, Filadelfia 1987.
Räisänen, Heikki, *Paul and the Law*, Mohr, Tubinga ^{2}1987.
Rajak, Tessa, *The Je wish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interac tion*, Brill, Leiden 2002.
Reasoner, Mark, *Romans in Full Circle: A History of Interpretation*, Westminster/John Knox, Louisville 2005.
Reed, Annette Yoshiko, « Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, Ant.
1.154-168, and the Greco-Roman Discourse About Astronomy/Astrology» , *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 35 (2004) 119-158.
Roetzel, Calvin J., *The Letters of Paul: Conversations in Context*, Westminster/John Knox, Louisville ^{4}1998.
------ , *Paul: The Man and the Myth*, University of South Carolina Press, Columbia 1998.
Rubenstein, Richard L., *My Brother Paul*, Harper & Row, Nueva York 1972.
Saldarini, Anthony J., «Pharisees», en David N. Freedman (ed.),*Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Nueva York 1992, pp. 289-303.
Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress, Filadelfia 1977.
------ , *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress, Minneapolis 1983.
Schwartz, Seth, *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 CE.*, Princeton University Press, Princ eton 2001.

Segal, Alan F., *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven 1990.
------ , « Paul et ses exégètes juifs contemporains» , *Recherche de science religieuse* 94 (2006) 413-444.
Snyder, Graydon, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Churc h Life Before Constantine* , Mercer University Press, Macon 1985.
Stendahl, Krister, *Final Account: Paul's Letter to the Romans*, Fortress, Minneapolis 1995.
------ , *Paul Among Jews and Gentiles*, Fortress, Filadelfia 1976.
Stern, Menachem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols., Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalén 1974-1984.
Stowers, Stanley K., *A Rereading ofRomans: Justice, Jews, and Gentiles*, Yale University Press, New Haven 1994.
Stuckenbruck Loren,*Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and the Christology of the Apocalypse ofJohn*, Mohr, Tubinga 1995.
Tomson, Peter, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letter of the Apostle to the Gentiles*, Compendia Rerum Iudaicurum ad Novum Testamentum. Section 3: Jewish Traditions in Early Christian Literature, vol. 1, Van Gorum, Assen; Fortress, Minneapolis 1990.
Trobisch, David, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins*, Fortress, Minneapolis 1994.
VanderKam, James, y Peter Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2002.
Vermes, Geza, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin, Nueva York 1997.
Wagner, Walter H., *After the Apostles: Christianity in the Second Century*, Fortress, Minneapolis 1994.
Wallis, Ian G., *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
Westerholm, Stephen, *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*, Eerdmans, Grand Rapids 2004.
White, Hayden, *Tropics of Disc ourse : Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978.
Wiles, Virginia, Alexandra R. Brown y Graydon F Snyder (eds.), *Putting Body and Soul Together: Essays in Honor ofRobin Scroggs*, Trinity, Valley

Forge 1997.
Williams, Sam K., « Again *“Pistis Christou”»* , *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987) 431-447.
------ , *Jesus' Death as Saving Event: the Background and Origin of a Concept*, Harvard University Press, Cambridge 1975.
------ , The “Righteousness of God” in Romans» , *Journal of Biblical Literature* 99 (1980) 241290.
Wriedt, Markus, « Luther’s Theology» , en Donald McKim (ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 86-119.
Wright, N. T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress, Minneapolis 1993.
------ , *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* , Eerdmans, Grand Rapids 1997.
Zetterholm, Magnus,*Approaches to Paul: A Student’s Guide to Recent Scholarship*, Fortress, Minneapolis 2009.

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41 31200 Estella (Navarra), España Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es evd@verbodivino.es
Título original: *Paul was not a Christian*
Traducción: José Pérez Escobar
Diseño de cubierta: Francesc Sala
Fotografía de cubierta: *San Pablo cura al cojo de Listra,* de Karel du Jardin (1622-1678).
Rijksmuseum, Amsterdam
© Pamela Eisenbaum, 2009
© Editorial Verbo Divino, 2014
Edición digital: José M.ª Díaz de Mendívil Pérez
ISBN: 978-84-9945-934-9
(ISBN de la versión impresa: 978-84-9945-295-1)
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).